

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**SOBRE A POSSIBILIDADE DE SE INSTAURAR UMA FILOSOFIA
MORAL COMPATÍVEL COM O CETICISMO PIRRÔNICO**

ANA CAROLINA MONDINI

**CURITIBA
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA**

**SOBRE A POSSIBILIDADE DE SE INSTAURAR UMA FILOSOFIA
MORAL COMPATÍVEL COM O CETICISMO PIRRÔNICO**

ANA CAROLINA MONDINI

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Antonio Alves Eva

CURITIBA
2011

Às minhas avós, Alma Mondini e Ivone
Marçal Marangon.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu querido orientador, Luiz Eva, pela participação e apoio durante toda a trajetória deste trabalho.

Agradeço, também, aos membros da banca de qualificação: Inara Zanuzzi, pela leitura atenta e críticas originais relativas ao ceticismo e Rodrigo Brandão pela leitura não menos atenciosa e indicações bibliográficas, assim como pela participação da banca de defesa.

Agradeço ao professor Sérgio Cardoso pela recepção e orientação durante o período que estive estudando em seu departamento.

Agradeço à disposição da CAPES pelo financiamento durante os dois primeiros anos da pesquisa.

Agradeço aos Prof. Plínio Smith pela participação da banca de defesa.

Agradeço à Prof.^a Maria Isabel, Marianne e Áurea pelo apoio e paciência relativos aos trâmites burocráticos necessários para a efetivação da pesquisa.

Por fim, agradeço ao Paulinho pelo apoio, paciência e amor dedicados durante a execução deste trabalho.

RESUMO

Examinamos como Montaigne, no ensaio intitulado *Da Arte da Conversação*, fornece um instrumento para instaurar uma filosofia moral compatível com o ceticismo pirrônico, tal como apresentado por Sexto Empírico, em suas *Hipotiposes Pirronianas*. O primeiro capítulo possui caráter introdutório ao tema. Ou seja, nele desenvolvemos uma apresentação geral da filosofia cética e seus principais aspectos que nos conduzem à formulação do problema relativo à instauração de uma moralidade no seio desta filosofia. Assim sendo, apresentaremos a noção geral da filosofia cética, assim como sua relação com outras filosofias antigas que, por sua vez, apresentam caráter moral, como por exemplo, o estoicismo e epicurismo. Como são poucos os dizeres de Sexto Empírico sobre o problema que envolve uma moralidade cética, o que não nos permite resolver o problema com muita clareza, nosso próximo passo, no segundo capítulo, será o exame da filosofia montaigneana, cujo caráter é estritamente moral. Sabe-se que Montaigne não apenas foi leitor assíduo das *Hipotiposes Pirronianas*, como retomou a filosofia cética. Portanto, examinaremos em que medida sua filosofia moral seria compatível com o ceticismo, oferecendo, por assim dizer, acréscimos a esta filosofia. “Conversação” como um modelo de investigação filosófico, não apenas aperfeiçoa o modelo cético, como também nos auxilia na própria compreensão desta filosofia. Desenvolveremos, portanto, uma discussão sobre a relação entre o ceticismo e a filosofia dos *Ensaaios*. Assim como o modo como será possível conciliar o modo de racionar cético à esfera moral.

Palavras-chave: Ceticismo. Montaigne. Filosofia moral.

ABSTRACT

We shall investigate how Montaigne, in his *The Art Of Conversation*, gives us an instrument to set up an moral philosophy side o side with the pirronism, as it is given by Sextus Empiricus in his *Pirronean Hipotiposes*. The first part of this work has an introductory view. So, we will see the general tenets of the skeptical philosophy in his approaching to moral problems, and the instauration of morals in this philosophy. Then we shall examine the general notion of skeptical philosophy and his relationships with some ancient philosophies that, by their side, show some moral themes, as particularly, stoicism and epicurism. As are so few the texts in wich Sextus Empiricus says something about the question of a skeptical philosophy morals, fact that don't allows us to solve in his works the problem completely, we shall do a second part, examining montaignean philosophy in the same spirit. Of course, Montaigne was a reader of *Hipotiposes*, as his regard to skepticism. As a consequence we shall see how much his philosophy will be sympathetic with skepticism, making some sort of amends, and working up the skeptical model. The Conversation not only as a philosophical model, upgrade the skeptical model and helps us in the comprehension of that philosophy. At the end we shall see the some points about the relationship between skepticism and philosophy at the *Essais*. Equally, we will understand how will be possible to put the skeptical ratiocination side to side with the moral questions.

Keywords: Skepticism. Montaigne. Morals.

SUMÁRIO

1 A POSSIBILIDADE DE SE INSTAURAR UMA FILOSOFIA MORAL COMPATÍVEL COM O CETICISMO.....	09
O PROBLEMA.....	09
1.1 O MODO DE RACIOCINAR DO CÉTICO.....	10
1.1.1 A busca pela verdade.....	12
1.1.2 O não assentimento a <i>dogmas</i>	16
1.1.3 As atividades dubitativa e suspensiva.....	19
1.1.4 As atividades dubitativa e suspensiva aplicadas na esfera moral.....	26
1.1.5 Implicações no posicionamento do cético dos resultados das atividades dubitativa e suspensiva na esfera moral.....	30
1.2 A RELAÇÃO ENTRE TEORIA E VIDA PRÁTICA NO CETICISMO.....	32
1.2.1 O <i>phainómenon</i> e o modo de raciocinar do cético.....	35
1.2.2 O <i>phainómenon</i> e a vida prática do cético.....	39
1.2.3 A particularidade do ceticismo na esfera moral.....	41
 2 A CONVERSÇÃO COMO A FORMA DE UMA MORAL SEM DOCTRINA.....	47
BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA RELAÇÃO ENTRE MONTAIGNE E O CETICISMO.....	49
2.1 AS FORMAS DA CONVERSÇÃO.....	52
2.1.1 Três modos distintos de se instaurar valores morais.....	53
2.1.2 O uso da <i>aemulatio</i> às avessas.....	60
2.1.3 “Imitar” sem ser imitado.....	63
2.2 DA ARTE DA CONVERSÇÃO AO POSICIONAMENTO NÃO DOCTRINÁRIO: ARTIFÍCIO X NATUREZA.....	67
2.2.1 O saber conversar: dogmáticos x não dogmáticos.....	68
2.2.2 A conversção em sua forma definitiva.....	77
2.2.3 O fim do problema pela constante busca da verdade.....	84

CONCLUSÃO

O RETORNO À NATUREZA DOS <i>ENSAIOS</i>	88
---	----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	91
---	-----------

APÊNDICE	95
-----------------------	-----------

1 A POSSIBILIDADE DE SE INSTAURAR UMA FILOSOFIA MORAL COMPATÍVEL COM O CETICISMO PIRRÔNICO

O PROBLEMA

Richard Popkin atribui a seguinte ideia a Pirro¹, a saber, que ele entendia que se as “teorias sobre valores (éticos ou morais) fossem de algum modo sujeitas a dúvidas, aceitá-las e usá-las poderia apenas levar à angústia mental” (POPKIN, 2000, Prefácio). Mas, há alguma teoria sobre valores que não esteja sujeita a dúvidas? Embora possamos encontrar uma resposta a esta questão originalmente encaminhada a partir de Sexto Empírico, em suas *Hipotiposes*, não é simples sabermos qual é exatamente o posicionamento do cético em relação a este assunto. Por um lado, nas dispersas considerações de Sexto sobre a moral ou, para sermos mais precisos, sobre a valoração moral, ele afirma que o cético não assume nada como *naturalmente* bom ou mau (HP I, 27 e II, 235), justo ou injusto (HP III, 188/ 252). Por outro lado, em oposição a qualquer interpretação de que o ceticismo implique no posicionamento amoral, Sexto diz que o cético opta por viver segundo as leis e costumes tradicionais (HP I, 17 e 24). Estes aspectos do ceticismo parecem, à primeira vista, inconciliáveis: se o cético nada assume como naturalmente bom ou justo, faria sentido ele, honestamente, i.e., segundo seu ponto de vista filosófico, optar por aderir aos costumes e às leis, cujos próprios significados, relativamente a cada sociedade, já envolvem determinada valoração?

Com o intuito de enfrentarmos esse problema, dedicaremos o capítulo presente ao exame da possibilidade de conciliação entre o posicionamento do cético, tal como apresentado

¹ O ceticismo do qual iremos tratar é o ceticismo pirrônico ou pirronismo, iniciado com Pirro de Élis, que viveu no final do século IV a.C (de 360 a 275), e com seu discípulo Tímon (315 a 225 a.C.). Segundo Pierre Bayle (2007, p.149), em seu “Dicionário Histórico e Crítico”, – seguindo Diógenes Laércio (IX 61 – 109) – Pirro foi aluno de Anaxarco e do séquito de Alexandre, o Grande, com os quais fez viagens marítimas e encontrou os magos da Pérsia e, na Índia, os gimnosofistas. Diz aquele filósofo do século XVIII que é difícil saber exatamente o que Pirro pensava, pois ele não nos legou qualquer escrito, mas temos acesso a alguns relatos sobre seu pensamento, que podem ser encontrados em obras, como por exemplo, a de Diógenes Laércio (200 a 250 d.C.). A filosofia cética pirrônica é teorizada em obras de Sexto Empírico, que viveu por volta da segunda metade do século II d.C. Este filósofo nos deixou os *Adversus Mathematicos* e as *Hipotiposes Pirronianas* (HP), que são os únicos textos sobre o pirronismo de que temos acesso e que descrevem esta filosofia com bastante precisão. Além de Sexto, Popkin (2000, Prefácio) diz que Enesidemo, que viveu de 100 a 40 a.C., formulou teoricamente o pirronismo e baseou-se nos argumentos dos céticos, da Academia de Platão, Arcesilau e Carnéades, para formular os “Tropos”. Temos acesso a esses “Tropos” nas *Hipotiposes Pirronianas* e eles são argumentos para conduzir o cético à suspensão do juízo.

por Sexto Empírico, e sua adesão aos costumes e leis tradicionais. Posicionamento este que consiste em não dar assentimento às explicações sobre a natureza do bom e do mau, decorrente da suspensão do juízo (*epokhé*) e da abstenção de *dogmas*. No tópico 1.1 mostraremos em detalhes o raciocínio do cético que o levou a posicionar-se contra o assentimento a *dogmas* e as implicações deste posicionamento em sua reflexão sobre o bom e mau. Visto este aspecto teórico do ceticismo, no tópico 1.2, iniciaremos nossa investigação sobre a possibilidade da teoria relacionar-se com a prática desta filosofia. Veremos que as esferas teórica e prática vinculam-se por meio da noção de *phainómenon*, que é o critério de ação adotado pelo cético. Esta justificativa acerca da viabilidade prática do ceticismo não será o suficiente para solucionarmos o problema que nos motiva, i.e., a coerência da adesão às leis e costumes da tradição por parte do cético e, muito menos para virmos a esclarecer o posicionamento moral do cético. Porém, veremos, parece haver um sentido imanente à noção de *phainómenon* e que nos possibilita a repensarmos o problema, muito embora Sexto Empírico não nos ofereça diretamente o sentido desta noção. Desse modo, reconsiderarmos o problema e formularmos uma hipótese rumo à solução, através da discussão sobre a moralidade com enfoque na própria noção de *phainómenon*. Nossa hipótese, antecipamos, trata de considerar a própria noção de *phainómenon*, estendendo-se enquanto critério de ação, como um critério para a moral.

Feito isto, desenvolveremos o segundo capítulo, no qual nos voltaremos para a filosofia dos *Ensaaios*, que parece não apenas conciliar-se, mas, também, oferecer um desenvolvimento do ceticismo, na medida em que apresenta um sentido de uma filosofia moral não dogmática. Pois, Montaigne sugere uma maneira de compreendermos a noção cética de *phainómenon* por meio de uma analogia com a noção de *natureza* que se instaura em sua filosofia.

1.1 O MODO DE RACIOCINAR DO CÉTICO

Não apenas o posicionamento filosófico do pirrônico, assim como o significado denunciado pela origem do termo “ceticismo” definem em conjunto o sentido da filosofia cética.

A principal característica do cético, que o diferencia dos dogmáticos é sua constante atividade investigativa, resultante da postura de não dar assentimentos a *dogmas*. Como diz

Sexto (HP I, 1/ 3), no capítulo “Sobre a principal diferença entre as filosofias”, há três modos distintos de se portar acerca do resultado de uma pesquisa sobre algo determinado. Um dos modos caracteriza-se pela crença de que se descobriu a verdade sobre algo, o segundo, ao contrário, pelo reconhecimento de que o objeto investigado é inacessível. O último, sem posicionar-se acerca da impossibilidade de conhecer o objeto, nem pela crença de que o descobriu, opta pela contínua investigação do objeto. Os primeiros, que afirmam a descoberta do objeto, são os filósofos Dogmáticos, por exemplo, os partidários da escola de Aristóteles e de Epicuro, assim como os estoicos. Os segundos, que alegam a inacessibilidade à coisa, são os céticos Acadêmicos, i.e., os partidários da academia de Clitômaco e de Carnéades, por exemplo. Por fim, aqueles que continuam investigando são os céticos pirrônicos.

O próprio significado do termo ceticismo, derivado do termo *sképsis*², tal como usado por Sexto, sugere sua postura de constante investigação. Segundo Pierre Pellegrin (HP, Glossário, p. 554), o termo *sképsis* significa o exame sobre algo com uma nuance de detalhes e ênfase, ou seja, um exame cuidadoso. O comentador afirma que, em certa medida, todos os filósofos são céticos, mas o “autêntico” cético é aquele que segue o modo de filosofar de Pirro, ou seja, aquele que continua o exame – como destaca Pellegrin (*ibid.*), nas palavras de Sexto Empírico, “aquele que segue a via (*agogé*) do exame” (HP I, 11). Assim, temos que o ceticismo caracteriza-se pela constante atividade investigativa³ do cético, realizada por meio de uma via ou maneira determinada de raciocinar, mais precisamente, pela atividade suspensiva, que se institui pela ausência de *dogmas*.

Todavia, é preciso compreender mais pausadamente o que significa todo esse enredo. Portanto, neste primeiro tópico (1.1) mostraremos, primeiramente, em que medida a busca inicial pela verdade levou o cético a manter sua específica atividade investigativa, i.e., o que levou o cético a ser um cético. Após, num segundo momento, examinaremos, detalhadamente, o sentido pelo qual devemos entender que o cético não dá seu assentimento a *dogmas*, assim como o significado deste termo. Num terceiro momento, trataremos das atitudes suspensiva e dubitativa, que seriam as maneiras pelas quais o cético raciocina e resultantes de sua busca inicial. Num momento derradeiro, discutiremos as implicações destas atitudes realizadas pelo cético em suas discussões sobre a possibilidade de existência do bom e mau e de uma arte de viver.

² De acordo com a definição do *Dictionnaire Grec/Français* – A. Bailly, *sképtomai* (verbo origem do termo *sképsis*) significa examinar, buscar.

³ Adiante, veremos, com o desenvolvimento do ceticismo em uma filosofia, a investigação inicial do cético adquirirá caráter próprio compatível com o ceticismo, podendo ser, então, distinguida das investigações em geral.

1.1.1 A busca pela verdade

A filosofia cética, podemos demarcá-la em duas fases distintas, delimitadas pelo momento inicial da investigação e pela concretização de um modo de raciocinar consequente dos resultados do processo inicial. Não apenas transforma a postura cética no decorrer do processo investigativo, como, também, transforma os próprios termos empregados, como consequência do posicionamento já concretizado.

A atividade filosófica inicial do cético foi motivada pela crença de que o encontro da verdade poderia fazê-lo viver tranquilo. Conforme as próprias palavras de Sexto,

Homens de talento encontravam-se atormentados pela irregularidade das coisas (*pragmata*) e embaraçados por não saber para quais dessas coisas deveriam dar seus assentimentos. Acreditaram que atingiriam a tranquilidade (*ataraxía*) caso soubessem o que de fato seria verdadeiro ou falso, certo ou errado nas coisas. (HP I, 12 – grifos nossos)

Observa-se que Sexto utiliza o termo “homens de talento” ou “grandes homens” (*megalophieis ton antropon*) para designar aqueles que virá a chamar posteriormente de cético ou pirrônicos. Para sermos mais precisos, apenas na medida em que se desenvolve a investigação, realiza-se a imagem de um filósofo que se denominará cético. A mudança do termo “homens de talento” ocorre, simultaneamente, à modificação do termo para designar o objeto investigado (a saber, *pragmata* modifica-se por *phantasía*). Numa passagem posterior, após apresentar boa parte do trajeto do raciocínio, ao retomar esta mesma ideia, Sexto enfatiza que o “cético” começou a filosofar com o intuito de atingir a *ataraxía* através da distinção entre suas “impressões” (*phantasíai*) verdadeiras e falsas (HP I, 26).

Um problema, portanto, é sabermos o que são, exatamente, estas coisas sobre as quais se buscava. Seriam as coisas reais ingenuamente dispostas ao olhar do cético?

Com efeito, o termo *phantasía*, que traduzimos por impressão, segundo Pellegrin, significou, a partir da filosofia helenística, “o resultado da atividade do espírito como receptor e produtor de imagens”, de modo que pode ser sinônimo de “[...] aparição, apresentação (*présentation*), representação” (HP, Glossário, p. 547). E o tradutor acrescenta em seu glossário que ela pode ser tanto uma impressão sensível, quanto as que advêm dos sonhos, da imaginação e até mesmo, da alucinação (*ibid.*). Este termo, no entanto, não obteve desde sempre o mesmo sentido amplo. Ele originou-se na epistemologia estoica significando a impressão na alma correspondente ou não à natureza das coisas (*pragmata*) – sendo a

impressão que corresponde ao objeto uma *phantasía kataléptica* e a não correspondente uma *phantasía akataléptica*. Os filósofos estoicos, por força dessa correspondência ao objeto, consideram suas *phantasíai kataléptikai* como critério de verdade e, portanto, como princípio para o conhecimento⁴. Em suma, para o estoico, as *phantasíai* relacionam-se diretamente ao espírito, sejam elas correspondentes ou não aos *pragmatai*, que seriam supostamente coisas externas à alma.

Não há dúvidas de que Sexto analisa algumas escolas filosóficas da antiguidade, nas *Hipótiposes*. No segundo e terceiro livros (HP II e III), principalmente, há inúmeras discussões acerca da validade dos argumentos das filosofias estoica e epicurista, por exemplo. E, de fato, Sexto retomou os termos de outras escolas filosóficas, porém, desde o momento inicial de seu relato, não concedeu ao vocabulário dogmático⁵.

No caso de Sexto, em particular, o termo *phantasía* designa aquilo que será objeto de apreensão passiva da experiência, em vista da suspensão do juízo acerca de como as coisas seriam nelas mesmas⁶. A troca dos termos (*pragmata* por *phantasía*), portanto, não significa a possível troca do objeto, mas tão somente a modificação do modo de tratá-lo, conforme a experiência apresenta-se aos olhos daquele que investiga. Assim, por ora, podemos dizer que tanto o termo *phantasía*, quanto *pragmata* vêm carregados da preocupação de Sexto em, referindo-se vagamente às coisas como objeto de seu assentimento, não se comprometer com um conhecimento de como elas seriam em sua realidade própria⁷. Questionando, assim, a própria possibilidade de existência entre coisas dotadas de realidade própria, i.e., “objetos reais” (*pragmata*) e impressões causadas na alma (*phantasíai*), como assumiriam assertivamente os estoicos⁸.

Isso, por si só, é o suficiente para entendermos diante de que coisas os “homens de talento” se atormentavam: Sexto, se pondo na perspectiva desses investigadores, parece estar sugerindo em termos vagos que a variação de seus objetos de investigação é, ela mesma, problemática. Mas não é apenas essa problematicidade o que irá levá-los ao ceticismo. Ao

⁴ Cf. Diógenes Laércio, VII. 45-6.

⁵ Em 1.1.2, examinaremos mais detalhadamente o sentido do termo “dogmático”. Antecipamos, no entanto, que ele estende-se a todas as escolas de caráter dogmático, incluindo todas aquelas que Sexto apresenta como distintas do ceticismo pirrônico no que tange ao modo de se portar frente ao objeto de investigação.

⁶ Cf. HP I, 19 – “Não rejeitamos aquilo que nos conduz ao assentimento involuntário de acordo com uma impressão (*phantasía*) passiva [...]”.

⁷ Reservamos uma discussão mais minuciosa sobre o sentido de *phantasía* para o próximo item (1.1.2).

⁸ “Há duas espécies de *phantasíai*, sendo que uma apreende o objeto real e a outra não.” (Diógenes Laércio, VII. 46. – grifos nossos). Fica claro, com isso, a tese estoica de que as *phantasíai* distinguem-se dos supostos objetos reais, sendo elas a apreensão, verdadeira ou falsa, de tais objetos.

emprestar o vocabulário estoico para fazer-se ser entendido pelos seus interlocutores, não assume os termos como explicações sobre a realidade.

Esta precaução de Sexto advém da própria experiência do cético quando recorreu ao exame dos juízos sobre a natureza das coisas e percebeu que eles eram não apenas discordantes (*diaphonía*) como, também, equipolentes, i.e., possuíam algo como uma igualada força de convencimento (*isosthéneia*) (HP I, 26), o que impossibilitou qualquer escolha ou decisão por parte do cético. A dificuldade em decidir não resultou do fato de que nenhum juízo parecia plausível ou aceitável. Ao contrário, justamente por serem todos esses juízos igualmente persuasivos, porém, discordantes, o cético entendeu que não seria pertinente posicionar-se a favor de um, em detrimento dos outros⁹. Desse modo, absteve-se de se pronunciar sobre qualquer assunto de opinião, permanecendo num estado de suspensão mental (*epokhé*), que seria, assim, um estado (*stásis*) de não afirmar nem negar qualquer coisa.

A ironia consiste em que ocorre ao cético, após suspender seu assentimento, o estado imprevisto de *ataraxía*, que antes ele buscava, justamente, na posse da verdade. Sexto explica este processo por meio de uma metáfora aludindo ao pintor Apelles, que, após diversas tentativas fracassadas, ao tentar reproduzir em seu quadro a espuma na boca de um cavalo, renuncia sua tentativa e lança uma esponja, utilizada para limpar os pincéis, em direção à pintura; segue-se disso que, inesperadamente, ele produz a imitação almejada da espuma do cavalo (HP I, 28). E é deste mesmo modo que a imperturbabilidade da alma adveio ao cético, a saber, impremeditada e fortuitamente, seguida da *epokhé*.

Então, através da observação dos distintos juízos equipolentes o cético pôde perceber que sua tentativa de conhecer a verdade sobre as coisas elas mesmas seria problemática. Com esta experiência o cético aceitou filosoficamente o desconhecimento humano da natureza das coisas – ao menos como pôde perceber até o momento presente de sua investigação. Uma explicação desta conclusão do cético, encontramos numa passagem em que Sexto oferece um argumento para sustentar que, assim como o fogo que queima por natureza, aparece como queimante para todos que se encontram num estado natural, as coisas percebidas em sua natureza, devem ser percebidas por todos do mesmo modo (HP III, 179). Observe-se que o cético lança mão do próprio critério de verdade tipicamente dogmático. O sentido de sua

⁹ Cf. HP I, 26, “Pois o cético, tendo começado a filosofar com o objetivo de decidir acerca da verdade e falsidade das impressões (*phantasíai*) de modo a alcançar com isso a tranquilidade (*ataraxía*), encontrou-se diante da equipolência nas controvérsias, e sem poder decidir sobre isto, adotou a suspensão do juízo (*epokhé*), e, em consequência da suspensão seguiu-se, como que fortuitamente, a tranquilidade em relação aos assuntos de opinião”.

argumentação é que, por isso mesmo, os próprios dogmáticos teriam que enfrentar o fato de sua discordância, apesar de seus critérios de verdade. Ou seja, se os filósofos conhecessem o traço fundamental das coisas, haveria um consenso relativo a este conhecimento. A experiência, porém, demonstra o contrário: a própria falta de concordância entre os filósofos sugere que desconhecem a natureza dos objetos que investigam.

Eis o sentido do primeiro tropo de Agripa¹⁰:

Aquele que parte do desacordo é aquele por meio do qual descobrimos, a propósito da coisa examinada, que tanto na vida cotidiana quanto entre os filósofos encontra-se um dissenso indecível que nos impede de escolher qualquer coisa ou de rejeitá-la, nos conduzindo, finalmente, à suspensão do assentimento (*epokhé*). (HP I, 165)

Todavia, a *epokhé* e a *ataraxía* não significam o fim do trabalho do cético. Ao contrário, é a partir daí que se instaura um modo próprio de raciocinar, a saber, o cético assume uma constante atividade investigativa¹¹. O que abre espaço para a seguinte questão: se o cético obteve a *ataraxía*, i.e., sua finalidade, porque continua seu exame?

Um indício a favor desta continuação é a diferença, proposta por Sexto, a respeito dos céuticos pirrônicos e dos Acadêmicos. O fato do pirrônico não ter encontrado a verdade não significou a despeito do que dizem os Acadêmicos, tal como mencionados por Sexto, a *impossibilidade* de encontrá-la¹². Aliás, este juízo dos Acadêmicos, ainda segundo Sexto, não os diferencia daqueles que formulam juízos sobre como as coisas naturalmente são, uma vez que não deixam de sustentar um juízo arbitrário a respeito do não evidente. Com isto, poderíamos assumir que o que motiva o cético pirrônico a continuar o exame seria, justamente, a esperança indelével de que um dia venha encontrá-la (HP I, 2)¹³.

Cabe-nos, agora, o exame do momento peculiar em que o cético prossegue esta investigação, após a experiência de sua busca inicial, a saber, da constante atividade investigativa, que comporta dois aspectos: 1) a recusa aos *dogmas* e 2) as atitudes suspensiva e dubitativa; que serão, respectivamente, nossos próximos objetos de discussão.

¹⁰ Os tropos ou modos são argumentos utilizados por Sexto para mostrar como a *epokhé* se produz no cético (HP I, 31). Para visualizar os dez tropos originários de Enesidemo e os cinco de Agripa Cf. HP I, 36/177.

¹¹ Reservamos 1.1.3 para discutir o modo específico como o cético mantém sua constante atividade investigativa.

¹² Nesta mesma direção, Porchat observa que “os céuticos como os Acadêmicos, é fato, que a verdade é inapreensível que dela não há critério em sentido absoluto, contentando-se com a suspensão de juízo (*epokhé*) e não querendo incidir em um dogmatismo às avessas” (PORCHAT, 1993, p. 146).

¹³ Embora esta interpretação relativa ao fato de o cético continuar sua busca pela verdade, mesmo após ter atingido a *ataraxía*, seja pertinente, o problema relativo ao que motiva o cético a continuar seu exame é alvo de disputa entre os comentadores, por razões que discutiremos melhor em 1.1.3.

1.1.2 O não assentimento a *dogmas*

Sexto Empírico (HP I, 13) apresenta dois sentidos de *dogma*: por um lado, *dogma* pode significar o assentimento a uma coisa determinada, i.e., o “assentimento às afecções que se impõem (aos homens) através de uma impressão (*phantasia*)”; por outro lado, *dogma* seria “o assentimento a algo determinado entre as coisas obscuras, que são os objetos investigados pelos filósofos”. O autor diz que, em relação ao primeiro sentido, o cético dogmatiza, na medida em que ele não diz, por exemplo, não sentir frio ou calor, quando o sente. O cético não é dogmático em relação ao *segundo* sentido, pois não emite *dogmas* ou opiniões acerca de qualquer coisa obscura. Já os outros filósofos, que foram chamados por Sexto de “Acadêmicos” e de “Dogmáticos”¹⁴, seriam dogmáticos conforme este segundo sentido.

Sexto explica que aquele que dogmatiza coloca como existente a coisa segundo a qual dogmatiza (HP I, 14). Segundo a interpretação de Pellegrin (HP, Glossário, p. 547), o cético reprova os dogmáticos porque formulam um juízo de existência sobre o suposto objeto que produziria uma *phantasia*, pois consideram suas *phantasiai* correspondentes aos objetos distintos daquilo que é percebido pelo homem.

É preciso recuperar algo do contexto desta discussão em Sexto. O cerne desta crítica diz respeito a uma divergência, estabelecida nas *Hipotiposes*, com os filósofos estoicos. Vimos que o termo *phantasia* originou-se no seio da epistemologia estoica. Vimos também que em um sentido geral, *phantasia* significa para os estoicos, segundo Diógenes Laércio (VII, 45-6), uma impressão na alma. De modo que se diz *phantasia* – “impressão” na alma – não sem mais: o termo foi emprestado da marca gravada do selo sobre a cera, o que significa, mais precisamente, aquilo que é gravado na alma. Assim, para os estoicos, a *phantasia* pode ser impressa na alma, seja como *phantasia kataléptica*, cuja impressão na alma advém de um suposto objeto (*pragmata*) real, sendo, desse modo, um critério de verdade. Seja, por outro lado, como a *phantasia akataléptica*, que, ao contrário, seria uma impressão na alma não coerente com qualquer *pragmata*. Assim, o vocabulário estoico compromete o termo *phantasiai* com esta classificação: uma apreende o objeto real e a outra não; a primeira é definida como aquilo que procede das coisas, *pragmata* (objeto da *phantasia*), sendo coerente com este objeto (com esta coisa ela mesma).

¹⁴ Para distinguirmos o substantivo “Dogmático”, que representa os partidários das escolas de Aristóteles e de Epicuro e os estoicos, do adjetivo “dogmático”, que, veremos, pode ser atribuído aos filósofos acadêmicos, escrevemos o primeiro com letra maiúscula e o segundo com minúscula.

É justamente esta ideia de *phantasia kataléptica* que, segundo Sexto, coloca os estoicos numa situação embaraçosa aos olhos do cético¹⁵. Os estoicos, ao considerarem que uma *phantasia kataléptica* decorre da correspondência com um objeto real, instauram, conseqüentemente, um critério de verdade. Pois, assumem que seus juízos, imanentes destas *phantasiai*, sejam verdadeiros, porquanto a própria correspondência sugere sua validade. Já o cético, ao verificar a precipitação dos estoicos, procura não recorrer ao mesmo erro e ausenta-se de emitir qualquer juízo sobre possível correspondência de nossas *phantasiai* à realidade própria. Entenda-se que a crítica de Sexto parece ir em direção de impedir que se imponha à noção de *phantasia* o compromisso de ter que corresponder a algo para além dela. A *phantasia*, desde então, não precisa envolver a remissão a algo que a ultrapassa e a explica¹⁶.

Com isto fica claro o motivo que levou Sexto a modificar os termos empregados ao referir-se ao objeto sobre o qual o cético procurou reconhecer a verdade, em sua investigação inicial, como vimos anteriormente¹⁷. Sexto preocupou-se em dizer, num segundo momento, que o cético procurava a verdade ou falsidade das *phantasiai* justamente para não assumir esta distinção entre *phantasiai* e uma realidade objetiva. Talvez, após o exame das filosofias dogmáticas o cético tenha sido levado a reconhecer que o modo como os estoicos consideraram as *phantasiai*, tendo em vista que algumas se supõem corresponder à realidade objetiva e outras não, poderia implicar na precipitada ideia de distinção entre em plano subjetivo e uma aparente realidade objetiva¹⁸. Sexto por não pretender assumir que qualquer tese sobre esta distinção recorre ao termo *phantasiai* apenas após apresentar a crítica aos dogmáticos. Evitando, por assim dizer, incorrer no mesmo erro de outros filósofos.

A diferença crucial em relação às outras escolas, no entanto, consiste no fato de que o cético conduz sua investigação evitando *dogmas*, pois percebe, por meio da própria discordância entre as filosofias dogmáticas, que as *phantasiai* em alguma medida poderiam

¹⁵ “Uma *phantasia kataléptica* é aquela causada por um objeto existindo estampado no sujeito de acordo com um objeto existente e de tal forma que não poderia ser derivada de um objeto não existente, porque eles [os estoicos] advertem que esta *phantasia* é eminentemente perceptiva de objetos reais e reproduz com precisão artística todas suas características, eles declaram que ela possui cada uma delas como atributos.” Contra os Lógicos I, 248/ 9)

¹⁶ Nesta mesma direção, Porchat (1993) diz “[...] para o estoicismo, o conhecimento do ‘exterior’ se constrói, de algum modo, como uma experiência ‘interior’ de natureza toda peculiar.” (PORCHAT, p. 143) E ainda, posicionando-se criticamente, ao modo cético, em relação à teoria estoica: “[...] a análise das afecções da alma que constituem as representações não descobrem característico, nenhuma diferença real que permita efetivamente distinguir as representações ditas apreensivas daquelas a que se não confere este estatuto” (*ibid.*, p. 144).

¹⁷ Cf. p. 13.

¹⁸ Ademais, como observa Porchat, o estoico, ao pretender sustentar a distinção entre os distintos tipos de *phantasia*, incorre, em seu exato contrário: “[...] a doutrina da representação assume que o intelecto não tem contato com os objetos externos e que a representação se dá através dos sentidos; ora, na medida em que estes somente apreendem, se tanto, as suas próprias afecções (*páthe*), não há propriamente representações dos objetos exteriores, mas tão-somente daquelas afecções, coisa outra que não a realidade exterior” (*ibid.*, p. 149).

não ser verdadeiras, e reserva-se de tomá-las como correspondentes, necessariamente, aos objetos tal como seriam distintos das percepções dos homens. O cético toma a própria *phantasia* como um objeto de dúvida quanto a sua natureza. Em outras palavras, o exame da relação entre as *phantasiai* e seus supostos objetos causadores, conduziria a uma inevitável aporia¹⁹.

Ora, procurar reconhecer a correspondência entre os objetos dados e suas respectivas *phantasiai* exige, necessariamente, conhecer a natureza dos objetos, uma vez que para que se saiba se uma *phantasia* acerca de algo é verdadeira é preciso, necessariamente, que se tenha como pedra de toque o objeto causador desta *phantasia*. O cético, no entanto, deparou-se com a dificuldade em conhecer tanto a natureza das *pragmata*, quanto a natureza das respectivas *phantasiai*²⁰. E por isso se diz que suas expectativas iniciais em encontrar a verdade e falsidade das coisas em geral, não foram correspondidas.

É em função disso que a crítica aos estoicos além de sugerir nossa fragilidade em adotarmos nossas *phantasiai* como critério de conhecimento, uma vez não haja qualquer critério que justifique a correspondência entre nossas percepções e o aparente mundo externo, sugere que já na filosofia sextiana insinuar-se-ia a problematização filosófica, que será discutida entre os modernos, acerca da distinção entre uma realidade objetiva e exterior a nossas mentes *versus* o mentalismo²¹.

Voltemos ao ponto. O sentido de *dogma* ao qual devemos agora prestar mais atenção é aquele que se estende tanto aos Dogmáticos, quanto aos Acadêmicos, a saber, *dogma* no sentido de dar assentimento a algo determinado entre os objetos obscuros da investigação científica. Indagamo-nos, assim: o que significa, exatamente, assentir a algo determinado acerca dos “objetos obscuros” da filosofia dogmática? Segundo Pellegrin, devemos entender que, neste sentido, “*dogma* designa uma opinião de um tipo particular, cuja pretensão é abarcar a realidade do mundo exterior” (HP, Glossário, p. 542). Observe-se que a afirmação de que o cético não dogmatiza deve ter a mesma amplitude que encontramos na classificação que Sexto faz do dogmatismo. O dogmatismo em sentido estrito pode ser instanciado pelos estoicos, mas, Sexto inclui, no sentido amplo de dogmatismo os Acadêmicos. A que título eles entram nesta lista? Porque em sentido amplo não apenas a concessão à ideia de um mundo exterior, mas também o dogmatismo às avessas dos acadêmicos continua produzindo

¹⁹ Porém, ressaltamos, não se trata de assumir que as *phantasiai* devam ser questionadas enquanto objeto de apreensão passiva da experiência. Mas, tão somente, de evitar considerá-las critério de verdade.

²⁰ Cf. HP, p. 545.

²¹ Sobre um posicionamento de que na filosofia cética abrem-se os caminhos para que se venha a pensar filosoficamente na distinção de “mente” *versus* “mundo exterior”, ver PORCHAT, 1993, p. 121/165.

dogmas. Isso significa que, em sentido amplo, o dogmatismo envolve tanto a afirmação sobre os objetos não evidentes da investigação científica, mesmo que negativamente, quanto as afirmações sobre os objetos aparentemente exteriores à mente. Eis a extensão na qual devemos compreender que o cético não pretende dogmatizar, a saber, não conceder a *dogmas* significa não conceder a ambas as atitudes. Diversamente destes dois tipos de filósofos, o pirrônico não é dogmático, pois pretende viver sem opiniões (HP, Glossário, p. 542), *adoxastôs*. O termo *doxa* provém de *dokeo* (boa aparência) e, segundo Platão, corresponde a uma opinião que se sustenta porque se acredita que seja verdadeira (*ibid.*, p. 541). Sexto diz que o cético, mesmo que enuncie expressões sobre as coisas obscuras, jamais dogmatiza: “[...] o essencial é que, ao enunciar suas expressões, o cético diz aquilo que aparece a ele próprio e relata sua própria afecção (*pathos*) sem sustentar opiniões, sem afirmar *nada* sobre a exterioridade ou existência dos objetos” (HP I, 15 – grifo nosso).

Em consequência disso temos que o cético não dogmatiza. O que resta a ele, então? Encontramo-nos, desse modo, preparados para examinar o próximo momento da atividade do cético, a saber, a atitude suspensiva.

1.1.3 As atividades suspensiva e dubitativa

A opção pela ausência de adesão a *dogmas* forma a figura do cético, conferindo-lhe o primeiro aspecto de seu posicionamento filosófico. Por meio da atividade dubitativa, assim como da suspensiva, concretiza-se a filosofia cética como um modo determinado de raciocinar em conformidade com a postura não dogmática. Estas atividades, no entanto, devem ser bem examinadas para que não se incorra no erro de sugerir o ceticismo como uma filosofia com resquícios dogmáticos.

Para apresentar a atividade suspensiva cética, Sexto distingue dois sentidos de “princípio” que caracterizam o ceticismo. Primeiramente, em relação ao sentido “causal”, Sexto afirma ser esse princípio a esperança casual de obter a *ataraxía* (HP I, 12). Como vimos, o cético atinge a *ataraxía* após entrar em *epokhé*, e foi tal esperança de obtê-la que, originalmente, moveu-o para a filosofia. Porém, o cético teria um princípio por assim dizer “basilar”, apresentado por meio da máxima “a todo argumento opõe-se um argumento igual (equipolente)” (*ibid.*). Sexto parece ter em vista aqui o princípio que determina a própria prática em que consiste a filosofia cética. Este segundo princípio corresponde, mais

precisamente, à prática da atividade suspensiva, cujo intuito é a renovação da *epokhé* e, por conseguinte, da *ataraxía* (HP I, 31).

Para que se discuta o princípio basilar, observa-se que, logo no início das *Hipotiposes*, Sexto apresenta os vários nomes atribuídos à escola cética, dentre os quais a denominação de “suspensiva” que denota a afecção (*pathos*) que ocorre àquele que examina (i.e., ao cético) e seria a consequência de sua investigação, mais precisamente, da *epokhé*. Outro termo utilizado para denominar escola cética é “dubitativa” ou “aporética”, “[...] porque a respeito de tudo o cético está em aporia e exame, seja porque ele é incapaz de dar seu assentimento, seja porque é incapaz de recusa” (HP I, 7). Segundo Pellegrin (HP, Glossário, p. 529), o verbo grego *aporein*, pode ser traduzido pelo latino *dubitare*. Estar em aporia ou em dúvida significa encontrar-se em uma situação na qual “não se encontra uma passagem”, sendo, então, uma situação embaraçosa. Como diz ele, neste sentido a dúvida seria fruto de uma questão não resolvida, que impediria o progresso de investigação. A filosofia teria aparecido como uma obstrução desta passagem, de modo que o estado de aporia corresponderia a um primeiro momento da investigação. Porém, o cético relaciona-se com a dúvida de modo diferente da tradição. Enquanto esta noção corresponde apenas ao momento inicial da investigação de outros filósofos, ela persiste para o cético.

Segundo Pellegrin (HP, Glossário, p. 529), a aporia cética seria um estado em que o filósofo não pode escolher entre as teses opostas que lhe são propostas. E, desse modo, a dúvida seria a promessa da *ataraxía*, o que quer dizer que é por meio da dúvida que o cético entra em *epokhé*. Isto não significa, entretanto, que a própria dúvida seja a condição para a *ataraxía*, mas que seja um dos aspectos que conduz o cético à tranquilidade. É importante reconhecermos, portanto, que há considerável diferença entre a *epokhé* e a dúvida. Esta deve ser entendida como determinada por certo estado de perturbação mental e a *epokhé*, por sua vez, como uma ocorrência advinda ao cético, ao não dar seu assentimento aos *dogmas*. A dúvida é um impasse que advém ao cético antes que ele possa posicionar-se seja contra, seja a favor de qualquer juízo, enquanto a *epokhé* é o resultado desse impasse, que consiste na opção pelo posicionamento nem contra, nem a favor de *dogmas*. Ou melhor, a dúvida diz respeito à dificuldade do cético em posicionar-se dogmaticamente no momento no qual ele encontra-se atormentado pela irregularidade das coisas e a *epokhé* é o estado mental no qual o cético encontra-se após a dúvida.

Assim, a *epokhé* seria um estado mental estabelecido pela ausência de dúvida – tanto quanto, pela ausência de certeza. E é por isto que o cético pratica a atividade dubitativa, que seria, por assim dizer, um modo de colocar-se frente à dúvida, com o objetivo maior de entrar

em *epokhé* e permitir a *ataraxía*. Segundo as próprias palavras de Sexto, alguns cétricos eminentes praticam a atividade dubitativa com vistas na renovação da *epokhé* (HP I, 30). Podemos dizer, deste modo, que da atividade dubitativa, segue-se a suspensiva, e ambas caracterizam o ceticismo, conforme as seguintes palavras de Sexto:

O ceticismo é a habilidade de colocar face a face as coisas que aparecem (*phainómena*) assim como as que são pensadas (*numena*), de qualquer maneira que seja, capacidade pela qual, devido à equipolência entre as coisas e os juízos opostos, chegamos à *epokhé* e, após, à *ataraxía*. (HP I, 8)

Temos o ceticismo caracterizado pela habilidade de contrapor os juízos formulados sobre as coisas, sejam elas sentidas (*phainómena*), sejam elas pensadas (*numena*). Neste momento da investigação, os *phainómena* são entendidos, momentaneamente, como coisas sensíveis, diz Sexto, por oposição aos *numena* (HP I, 8) – no tópico 1.2, examinaremos o *phainómenon* e veremos que esta noção tem um sentido muito mais abrangente. Colocar face a face os *phainómena* e os *numena* “de qualquer maneira que seja” significa que coisas sensíveis são contrapostas às coisas pensadas, assim como as pensadas são contrapostas a outras pensadas e, também, as sensíveis a outras coisas sensíveis – sem, contudo, que se sustente uma tese sobre a natureza da diferença entre coisas pensadas e coisas sentidas.

As atitudes dubitativa e suspensiva resumem esta habilidade de contraposição do cétrico, que se baseia na experiência de sua investigação inicial, e que o conduz a prosseguir sua investigação em conformidade com o que aparece (*phainómenon*).

Estas práticas cétricas, no entanto, parecem contrastar com outros aspectos do ceticismo. Pois, ao assumir sua experiência passada como fundamento para sua investigação futura, o cétrico parece estar assumindo mais coisas do que, de fato, diz que poderia assumir; tendo em vista sua opção por não dogmatizar. Ora, se devemos considerar que o cétrico pratica a atividade dubitativa, assim como a suspensiva, com o objetivo final de obter a *ataraxía*, porquanto mantém a esperança de que se repita a experiência de a *ataraxía* ser subsequente à *epokhé*; porque não deveríamos interpretar que as implicações deste posicionamento do cétrico seriam, implicitamente, o mesmo que assumir uma relação necessária ou de causa e efeito entre a *ataraxía* e a *epokhé* – assentindo, deste modo, a um *dogma* relativo a esta relação?

Esse modo de o cétrico utilizar sua experiência intelectual passada para realizar sua investigação futura parece contrastar com os próprios dizeres de Sexto sobre o modo como o cétrico assume suas afirmações. Segundo Sexto, os cétricos não asseguram que qualquer coisa que eles possam vir a dizer seja exatamente do modo como se diz, mas que fazem apenas um

relato, ao modo de um historiador, sobre como as coisas aparecem no momento (HP I, 4). Não seria plausível considerar que a experiência, meramente, particular do cético, no que tange à relação entre a *epokhé* e *ataraxía*, como suficiente para declarar que uma sempre seguir-se-á da outra. Indagamos, desse modo, em que medida poderia o cético assumir uma relação entre a *epokhé* e a subsequente *ataraxía* que perduraria ao longo do tempo? Como deveríamos interpretar esta relação? Oswaldo Porchat, em sua teoria cética contemporânea, ou neopirrônica, sugere solução a uma parte do problema.

Temos o juízo suspenso sobre todas as asserções filosóficas que consideramos. E nossa expectativa obviamente não pode ser a de sermos analogamente levados à *epokhé* acerca de qualquer asserção filosófica que venhamos a considerar. (PORCHAT, 1993, p.170)

Em primeiro lugar, é válido fazer uma digressão para explicar outro problema que poderia envolver a esperança do cético em sempre renovar a *epokhé*. Não estaria o cético ou o neopirrônico assumindo de antemão que as asserções filosóficas sempre estarão sujeitas à *diaphonía* e equipolência? E mais, isto não seria um modo indireto de aniquilar a verdade? Respondendo a esta questão – conduzindo à resposta ao problema da relação entre a *ataraxía* e a *epokhé* – Porchat esclarece que a *epokhé* relaciona-se apenas às asserções filosóficas já analisadas. O que significa o cético não sugerir, precipitadamente, que mesmos as asserções futuras estarão sujeitas à *epokhé*. Não nega, porém, que mantém a esperança de que, analogamente à experiência passada, as futuras asserções filosóficas possivelmente estarão no escopo da *epokhé*. Antes de considerar irrefletidamente que sua experiência particular dá conta de explicar a realidade em si mesma, apenas não nega a possibilidade de que sua experiência seja repetida; mesmo que diante disso não se sinta à vontade para declarar qualquer asserção. A implicação deste posicionamento do cético, antes que seja compreendida como uma forma negativa ou niilista de portar-se frente às questões filosóficas, pode ser assimilada, a título de hipótese, como uma sugestão de reforma filosófica. Ou seja, na medida em que a maneira como os dogmáticos pretendem descrever a realidade das coisas, por exemplo, a forma assertiva, talvez, seja um modo que não as permite serem imunes à *epokhé*²².

A ideia de relação análoga, por sua vez, pode estender-se à relação entre *epokhé* e *ataraxía*. Uma vez que ocorreu ao cético de uma seguir a outra, nada o impede de ter a

²² Discutiremos no segundo capítulo a crítica que Montaigne direciona às filosofias dogmáticas voltando-se, para tanto, a uma crítica à forma de pronunciarem-se.

esperança – sem sustentar teses a respeito do assunto – de que as coisas ocorram desse mesmo modo. Neste sentido, não há *dogmas* envolvidos no fato de o cético praticar a atividade dubitativa.

Todavia, mesmo que o cético não sustente uma relação necessária entre a *epokhé* e a *ataraxía*, é preciso compreender melhor como elas se conciliam no âmbito das *Hipotiposes*.

Pierre Pellegrin (Cf. HP, Glossário, p. 544) observa que a *ataraxía* pode ser compreendida em dois sentidos distintos. Por um lado, temos o modo como Pirro pareceu concebê-la, a saber, como sinônimo do estado de não afetação (*apathéia*). Neste sentido, *ataraxía* seria, de certa forma, uma disposição do espírito ausente de perturbação. Pellegrin observa que, por um lado, Sexto mantém esta ideia de *ataraxía* como “tranquilidade da alma ou uma ausência contínua de tormento” (HP I, 10 – grifo nosso). Por outro lado, porém, a *ataraxía*, é entendida como tranquilidade em matéria de opinião (HP I, 25). O significado desta tranquilidade puramente intelectual não é explicado, mas tão somente mencionado, por Sexto Empírico, e, certamente, refere-se apenas aos assuntos da investigação filosófica.

Para que compreendamos estes dois sentidos de *ataraxía* é preciso conjecturar a existência de uma separação sistemática no âmbito das *Hipotiposes*. Por um lado, há o aspecto que diz respeito à investigação filosófica, ou seja, a investigação sobre a natureza dos objetos. Por outro lado, há o aspecto prático do ceticismo que envolve a moral. Se considerarmos a apresentação definitiva de Sexto sobre a *ataraxía* em matéria de opinião, veremos que esta se vincula estritamente à *epokhé*, promovida devido à equipolência entre os assuntos intelectuais: “Dissemos, até o momento presente, que a finalidade do ceticismo é a tranquilidade em matéria de opinião, assim como o é a moderação dos afetos (*metriopathia*) em relação às coisas que se impõem a nós” (HP I, 25).

Assumida a *ataraxía* advinda da *epokhé* como algo que não diz respeito, essencialmente, a um estado anímico de ausência total de perturbação, i.e., não significa uma *apathéia* penetrando a mente e os sentidos, assim sendo, não faria sentido entendê-la como um efeito de natureza independente da *epokhé*, mas como sua consequência intelectual. Ou seja, a *epokhé* seria um estado mental e a *ataraxía*, por conseguinte, seu resultado; que pode ser explicado pelo próprio resultado de uma decisão intelectual de não mais perturbar-se pela discordância entre os argumentos. E não havendo a ideia de vínculo entre a *epokhé* e a *ataraxía* como um estado da alma (ou seja, com a natureza de um *pathos* involuntário), não há a ideia de necessidade causal, assim como não haveria, portanto, problemas relativos à constante prática suspensiva. Pois, o cético poderia assumir uma relação casual entre a *epokhé* e a *ataraxía*, sem se comprometer com qualquer explicação acerca da natureza ou realidade de

qualquer componente desta relação, nem mesmo com a natureza da própria relação. A atividade suspensiva, portanto, seria um meio pelo qual o cético encontrar-se-ia tranquilo meramente em matéria de opinião.

Todavia, não podemos desprezar o fato de que Sexto atribui outro sentido à *ataraxía*, em sua explicação inicial sobre esta noção, a saber, “a *ataraxía* é a ausência contínua de tormento e a imperturbabilidade da alma” (HP I, 10). Ao apresentá-la, logo no início, como a ausência de perturbação Sexto diz que explicará o modo como a *ataraxía* é impulsionada pela *epokhé*, no exato capítulo em que a assume como *ataraxía* em matéria de opinião²³. A *ataraxía*, mesmo no sentido de afecção da alma, não deve ser compreendida como algo que corresponda a uma tranquilidade plena e que imuniza o cético de toda e qualquer perturbação. Conforme as palavras de Sexto, “não pensamos, portanto, que o cético está totalmente isento de perturbação, mas dizemos que ele é perturbado pelo que se impõe a ele [...]” (HP I, 29). E, por isso, o cético modera suas afecções (*metriopathia*) (HP I, 30). Ora, se o cético adota a moderação dos afetos, não parece ser pertinente sustentar que seu modo de racionar é capaz de fazê-lo viver constantemente num estado de alma tranquilo, uma vez que, caso a *ataraxía* desse conta da ausência total de perturbação, disso seguir-se-ia que ele não é perturbado por qualquer coisa que seja. Podemos dizer, desse modo, que não deve ser descartada a ideia de *ataraxía* como um *phatos*. Porém, isto não significa que a *ataraxía* advinda da *epokhé* sempre possa se manifestar dessa forma. Se a *ataraxía* se manifestará ou não ao cético como um *phatos*, é razoável dizer, dependerá da fortuna.

De fato, Sexto assume que há uma relação entre a *epokhé* e a *ataraxía*, assim como a ideia de que o cético seria costumeiramente tranquilo. Mas, neste caso, Sexto também está se referindo à *ataraxía* em matéria de opinião, uma vez que é, justamente, neste contexto da discussão, que ele insere este novo modo de concebermos esta noção (Cf. HP I, 26/ 29)²⁴.

Parece-nos, desse modo, que a *ataraxía* faz parte da experiência do cético apenas no sentido em que este evitaria o contínuo tormento que persegue os dogmáticos, devido ao modo como se posicionam diante de suas próprias concepções de bem e mal – discutiremos este ponto, posteriormente²⁵. Nada impede que se entenda a *ataraxía* como uma ausência total de tormento, porém, Sexto não poderia assumi-la simplesmente deste modo, uma vez que, certamente, não pretendia comprometer-se com uma tese acerca dos efeitos da *epokhé* na alma humana – como já tratamos de mencionar. Ademais, como diz Pellegrin, parece que

²⁴ HP I, 10: “A *ataraxía* é a ausência contínua de tormento e a imperturbabilidade da alma. Para que se saiba o modo como a *ataraxía* é impulsionada pela *epokhé*, sugerimos o capítulo sobre a finalidade do ceticismo”.

²⁵ Ver 1.1.5.

Sexto, ao assumir a *ataraxía* em matéria de opinião, ameniza o rigor da finalidade ética de Pirro, que se caracterizou pela insensibilidade, trocando-a pela moderação das afecções (*metriopathia*). E, assim, não haveria espaço para a ideia de que a vida do cético seria utopicamente caracterizada pela total ausência de tormento, assim como dizem que foi a de Pirro.

Contudo, ainda que essa explicação possa esclarecer que o cético poderia pautar-se por sua experiência passada para instaurar a atividade suspensiva, na medida em que não haveria qualquer sentido utópico ou idealístico sobre a natureza de sua própria tranquilidade, há outro problema que devemos considerar aqui. Em que medida a concretização do ceticismo sob a imagem das atividades suspensiva e dubitativa poderiam conduzir o cético à satisfação do encontro da verdade? Ora, uma vez que o ceticismo caracteriza-se meramente por uma habilidade que conduz à *epokhé*, quais seriam os esforços reais do cético para encontrar, quem sabe um dia, aquilo que continua investigando?

Entendemos que a solução desse ponto envolve uma reinterpretação por parte do cético acerca de qual seria o seu objetivo inicial. Pensamos que, após a investigação inicial do cético, modifica-se o modo como ele encara esta busca pela verdade. Como o cético atinge seu objetivo, isto é, a *ataraxía*, por meio da *epokhé*, ele passa a ter algumas preocupações mais fundamentais do que a busca da verdade. A busca inicial pela verdade, como vimos, foi um meio pelo qual o cético acreditou encontrar a *ataraxía*. Mas, mesmo tendo-a encontrado, o cético continua sua busca.

Em resumo, a questão não pode ser posta nestes termos: o que o cético fará para conquistar a verdade. A boa questão é a seguinte: depois da *ataraxía* o que ocupa o lugar da verdade, qual o novo papel que lhe cabe? Sexto não esclarece de que modo o cético continuaria buscando seu objeto, mas o que cabe esclarecer é o novo sentido que uma busca da verdade assume diante de sua experiência. Poderíamos considerar, pela falta de evidência de seus textos, que a afirmação de Sexto sobre uma busca constante pela verdade seria antes um expediente retórico do ceticismo, para não cair em contradição com seu posicionamento de não dar assentimento a *dogmas*, uma vez que, como vimos, o próprio cético considera dogmático aquele que alega a impossibilidade de encontrá-la. Em contrapartida, isso não impediria a realização de um exercício dubitativo e suspensivo, pelos quais o cético verifica os juízos sobre as coisas. Neste mesmo sentido, Bolzani considera que:

É verdade que o cético continua investigando a verdade, não se limita o sentido desta busca. Mas sabemos que após um certo número de experiências de suspensão de juízo, a atividade central do cético, o

que ele chamou de o seu ‘principal princípio’, será opor argumentos em vista da obtenção da *epokhé*; e, se eventualmente não a obtiver, caberá então cogitar, para o discurso em questão, a respeito de seu possível caráter de discurso verdadeiro. (BOLZANI, 2008, p. 18)

Temos, desse modo, nosso posicionamento sobre a contínua investigação cética, que, em suma, por um lado consiste na busca pela verdade, por meio de uma espécie de verificação dos argumentos filosóficos, e, por outro lado, na renovação da *epokhé* e, ambas, pode-se dizer, através da atitude suspensiva²⁶.

Agora, antes de passarmos às implicações da atitude suspensiva do cético à esfera moral, aqui, cabe uma pequena investigação sobre dois pontos importantes. Até agora discutimos a maneira como o cético lida com juízos conflitantes em geral. Todavia, quando se trata de perceber este conflito no que diz respeito à matéria moral, é preciso saber que efeito a *epokhé* produz sobre o bom, mau e o indiferente, ou ainda, sobre a arte de viver, tanto quanto vimos sua relação com a verdade tal como a ela se referem os dogmáticos.

1.1.4 As atividades suspensiva e dubitativa aplicadas na esfera moral

A exposição da filosofia cética é dividida, por Sexto, em duas partes, a saber, a exposição geral, na qual ele apresenta as principais características desta filosofia, e a exposição especial, que é realizada nos livros II e III das *Hipotiposes*, na qual ele faz objeções a cada parte do que se chama filosofia, i.e., a ética, a lógica e a física (HP I, 5/ 6). Na exposição especial, a atividade dubitativa é posta em prática. Sexto estabelece discussões acerca dos critérios que são tomados para o convencimento da existência ou não existência de algo, apresentando argumentos opostos, que o levam à *epokhé*. No livro terceiro, Sexto discute os conceitos relativos à filosofia moral (ou ética). E, por meio desta discussão, é possível examinarmos o posicionamento do cético frente a esta parte da filosofia. Veremos que Sexto, ao examinar o modo como estes filósofos assumiram alguns conceitos, coloca em xeque a própria possibilidade da existência de coisas naturalmente boas, más ou indiferentes, assim como de uma arte de viver (*hê peri ton bion tekhnê*).

No capítulo 22, intitulado “Sobre o bem, mal e indiferente”, encontramos a primeira parte da discussão, que se refere às considerações dos filósofos estoicos acerca da noção de

²⁶ Discutiremos em 2.2.3 a solução que Montaigne oferece a este problema.

bem. Sexto diz que estes filósofos, assim como outros filósofos dogmáticos, estabelecem o bem por meio de atributos. Porém, os atributos que utilizam para explicar o que é o bem não são traços distintivos desta noção, i.e., não permitem que se saiba o que seja o bem a partir deles (HP III, 173). Como diz Sexto, “assim como um homem que não tenha ideia do que seja um cavalo, não sabe o que é um relincho, e não pode por meio do relincho conceber um cavalo, a não ser que venha conhecer um cavalo que relinche. O mesmo se passa com uma pessoa que busca conhecer o bem, como não o conhece, não pode perceber o que lhe pertence propriamente a ponto de poder forjar um conceito do bem em si mesmo” (HP III, 174). Com isto o autor pretende dizer que antes é necessário que se conheça a natureza de bem, para que se perceba quais são seus atributos. Os filósofos dogmáticos, no entanto, discordam acerca dos atributos que utilizam para explicar o bem e, a partir da própria discordância entre estes filósofos, Sexto conclui que eles desconhecem a natureza deste conceito. Caso contrário, isto é, se as definições dos dogmáticos correspondessem de fato à natureza do bem, elas não estariam em conflito (HP III, 175). E, uma vez que há também discordância entre o mal e indiferente, Sexto considera que o mesmo vale para a noção de mal e indiferente, cujas naturezas são, assim, desconhecidas (HP III, 176/ 7).

Em seguida, Sexto questiona a própria existência do bem, do mal e do indiferente. Se os dogmáticos desconhecem a noção de cada um destes três termos, diz ele, não seria algo surpreendente que essas coisas não tenham existência real (HP III, 178). A discussão sobre a existência das noções em questão é feita no capítulo seguinte, que é intitulado “Sobre se existe qualquer coisa boa, má ou indiferente, por natureza” (HP III, 179/ 187). Como vimos anteriormente, Sexto diz que as coisas que aparecem por natureza aparecem a todos que estão num estado natural do mesmo modo, mas isto não é o que se observa em relação à noção de bem. Tendo em vista que o termo natureza é de invenção destes filósofos, ele conclui que “não há, então, o bem em por natureza” (HP III, 179). Ademais, como as teorias sobre o bem são conflituosas, diz Sexto, o cético não pode ser convencido por todas, nem por uma em particular, uma vez que qualquer um que atue em defesa de alguma teoria não pode ser um juiz, porquanto seus argumentos participam do desacordo. E, na falta de algum critério sobre o qual se esteja em acordo, o cético entra em *epokhé*.

Sexto poderia, contudo, concluir pela inexistência de algo porque não se conhece sua natureza sem ser, com isso, dogmático, tal como ele próprio diz terem sido os acadêmicos ao alegarem a impossibilidade conhecermos a verdade?

Certamente, se fosse o caso de assumirmos que Sexto assume a inexistência do bem em sua própria natureza, ele deveria ser considerado um filósofo dogmático pelos seus

mesmos critérios. Ora, o simples fato de não conhecermos algo não significa que este algo não exista. No entanto, segundo considerações em momentos anteriores, nas *Hipotiposes* (HP I, 14), Sexto diz que quando o cético utiliza expressões sobre objetos obscuros, ele não pretende, com isto, expressar que estas coisas existam absolutamente, de modo que ele as expressa de modo que nelas mesmas estejam contida sua própria limitação. Ou seja, ao expressar algo sobre algum objeto obscuro da investigação filosófica, o cético as coloca de modo tal que podem ser suprimidas com todas as outras afirmações dogmáticas (HP I, 14/15).

No decorrer da discussão sobre a natureza do bem, fica claro que o modo como o cético expressa sua inexistência não é dogmático. Esta conclusão sobre a inexistência do bem por natureza ocorre num contexto determinado, i.e., no seio de uma análise das proposições conflituosas de filósofos dogmáticos acerca daquela noção. Ela é utilizada apenas como um contra argumento, que é assumido pelo cético apenas momentaneamente, sem que tenha a pretensão de assumir qualquer coisa sobre sua existência; e cujo intuito é neutralizar os argumentos dos filósofos dogmáticos. Desse modo, podemos dizer que, ao afirmar a inexistência do bem em si mesmo, Sexto pretende dizer, exatamente, que, com vistas nas definições (conflitantes) de bem dos dogmáticos, se assim o for, não há bem por natureza.

Ademais, numa passagem posterior, Sexto retoma a ideia de que o cético é um constante investigador, pois alega que não se precipitaria em escolher alguma das teorias sobre o bem, porquanto, quando se escolhe alguma delas, a investigação finaliza-se naquele instante (HP III, 183). Ora, se o cético se posicionasse, de fato, a favor da ideia de que o bem em sua própria natureza não existe, ele acabaria com toda a plausibilidade de continuar sua busca, uma vez que não faria sentido uma investigação sobre algo que não existe, seja o bem, seja o mal ou o indiferente. De fato, é a *diaphonía* sobre a natureza do bem que torna impossível a universalização de algo bom, algo como uma regra infalível para determinarmos seu caráter em qualquer outro contexto. A existência do bem por natureza seria universalmente reconhecida, mas, como frente à *diaphonía*, a hipótese de tal existência deve ser rejeitada.

Em relação à discussão sobre a existência de uma arte de viver (*hê peri ton bion tckhnê*), as conclusões de Sexto são muito parecidas com as que vimos até aqui. Há dois momentos diferentes nesta discussão. Inicialmente, no capítulo intitulado “O que é uma arte de viver?” (HP III, 188/ 238), Sexto apresenta o sentido pelo qual ele compreende o que ela seria, por meio de uma crítica à relatividade das interpretações dos homens de diferentes nações concernentes aos costumes. Depois, no capítulo seguinte (“Sobre se há uma arte de

viver/ HP III, 239/ 249), discute, como já indica o título, a possibilidade de existir uma arte de viver, através de uma discussão acerca das doutrinas éticas dos filósofos dogmáticos.

Na primeira parte da discussão, Sexto questiona a diversidade de opiniões sobre uma mesma coisa, mais precisamente, as diversas opiniões sobre um mesmo comportamento. Por exemplo, o ato de tatuar-se é, para os gregos, considerado um ato vergonhoso e indigno ou um ato ruim, enquanto os egípcios tatuam suas lactantes, i.e., consideram-no um ato bom (HP III, 202). São inúmeros os exemplos apresentados — o incesto, atos religiosos, hábitos alimentares, considerações sobre a justiça, a morte, a covardia, etc. — e não é menor o número de divergências entre as opiniões sobre eles. Sexto pretende com isso mostrar que cada nação possui seus costumes próprios e, conseqüentemente, as opiniões sobre um determinado comportamento, na maioria das vezes, são conflituosas entre os homens de nações diferentes. O cético, desse modo, como diz Sexto, ao observar toda esta irregularidade, por um lado, entra em *epokhé* em relação à possibilidade de pensarmos na ideia da existência de um costume em sentido universal e, portanto, da existência de uma arte de viver que poderia ser fundamentada com base nos costumes. Evitando, desse modo, a precipitação em sugerir hipóteses sobre um assunto obscuro, como se fossem explicações verdadeiras, o que corresponde ao comportamento típico dos dogmáticos. Por outro lado, o cético segue o curso de sua vida sem sustentar opiniões (*adoxá*) e modera as afecções (*metriopathia*) que se impõe a ele (HP III, 235).

Podemos assumir, deste modo, que em sua investigação sobre o que é arte de viver, Sexto reconhece que não haveria uma arte de viver se devemos compreender que ela seria o conjunto de costumes instituídos por uma nação. Pois, como vimos, Sexto assume a particularidade das máximas práticas que constituem qualquer arte de viver e, por conseguinte, os costumes não seriam critérios rigorosamente universais para regular as vidas dos indivíduos.

Após observar o conflito existente entre os costumes das diferentes nações, Sexto passa a investigar a possibilidade de existir uma arte de viver, segundo o modo como alguns filósofos a definem. Como diz Sexto, “[os filósofos] afirmam que uma arte de viver é um sistemas de saberes” (HP III, 241). No entanto, as artes de viver são conflituosas entre si, e, além disso, as explicações dos filósofos dogmáticos caem ora num círculo vicioso, ora numa regressão ao infinito. E, se por arte de viver devemos entender que são as teorias dos filósofos dogmáticos, Sexto conclui a inexistência de uma arte de viver.

Em suma, ao aplicar a atividade suspensiva na esfera moral, o cético pôde perceber que as explicações éticas, que consistem em atribuir juízos de valor aos costumes ou em

teorias filosóficas baseadas em noções obscuras, i.e., o bem, o mal e o indiferente, além de serem frágeis, por demonstrarem o desconhecimento da natureza dos objetos tratados, implicam na própria ideia de inexistência de uma arte de viver, na medida em que sua própria falibilidade impossibilita-a de ser seguida. Veremos agora as consequências disso em matéria moral.

1.1.5 Implicações no posicionamento do cético dos resultados das atividades suspensiva e dubitativa na esfera moral

Neste tópico trataremos das implicações da atividade dubitativa na vida prática do cético. Veremos em que medida o não assentimento a *dogmas* relativos ao bem e ao mal possibilitam ao cético uma vida tranquila.

Como visto anteriormente, Richard Popkin (POPKIN, 2000, Prefácio) apresenta uma das poucas ideias que podemos atribuir a Pirro, filósofo que, segundo o comentador, interessava-se, primordialmente, pela ética e moral. Segundo Popkin, ele sustentava que “se as teorias sobre valores fossem de algum modo sujeitas a dúvidas, aceitá-las e usá-las poderia apenas levar à angústia mental” (*ibid.*). Embora o comentador diga que não podemos ter certeza de que este filósofo pensava, exatamente, desse modo, basear-nos-emos na versão acerca da filosofia de Pirro apresentada por este historiador. Ademais, ela parece estar de acordo com a explicação de Sexto Empírico sobre as consequências do assentimento aos conceitos de bom e mau.

Em suas *Hipotiposes*, Sexto diz que, “[...] aquele que afirma dogmaticamente que algo é naturalmente bom ou mau encontra-se em contínuo tormento” (HP I, 27). Isto porque, prossegue Sexto, quando faltam as coisas que se consideram de forma dogmática naturalmente boas, estima-se que se é perseguido pelos males naturais e persegue-se as coisas que se pensa serem boas. E quando se está em posse dessas coisas consideradas boas, diz Sexto, o tormento é ainda maior, porque tal pessoa se encontra num estado de exaltação, sem razão, nem medida, e de medo, por temer a perda do que se considera bom (HP I, 27). Em suma, considerar as coisas como boas ou más gera angústia, uma vez que estando em sua posse ou não, encontrar-se-á numa posição de tormento, o que é desnecessário, uma vez que desconhecemos a natureza do bom e do mau. O cético, portanto, vive tranquilo porque não

evita nem procura nada febrilmente, porquanto nada considera como naturalmente bom ou mau.

Este posicionamento do cético de nada afirmar sobre o que é bom ou mau em si mesmo, no entanto, não sugere que ele seja um filósofo amoral? Como poderia o cético considerar uma ação boa ou digna de ser praticada se ele não se posiciona em relação ao bem e ao seu contrário?

Embora o cético sustente que as reflexões sobre os conceitos morais até então se encontram fadadas ao dogmatismo, porquanto não conhecemos a natureza desses conceitos, isto não significa que o cético seria adepto da amoralidade. Sexto precisa que a angústia deve-se ao fato de crer que as coisas são naturalmente boas e más, ou seja, na crença depositada sobre nossas afecções e que aumentam o tormento daqueles que assim se posicionam. Vimos que Sexto não diz que o cético não consideraria as afecções como boas ou más, ainda que num sentido mais leve, de modo que possam afetar o cético desse modo, assim como seriam percebidas como agradáveis ou desagradáveis, favoráveis ou desfavoráveis²⁷. Com isto ele pretende dizer que o cético não está totalmente imune às perturbações, pois ele sofre aquelas pelas quais inevitavelmente é afetado. Porém, ao invés de se torturar, acrescentando uma crença concernente à natureza das afecções perturbadoras que se impõem a ele, ou se exaltar em relação às crenças depositadas sobre a natureza das afecções agradáveis, o cético prefere moderá-las. Assim, a finalidade do ceticismo, além da *ataraxía*, como vimos, é a moderação das afecções (*metriopathia*) que se impõem ao cético. E nos parece possível dizer que enquanto a *ataraxía* diz respeito à atividade intelectual, a *metriopathia* concerne à esfera prática, muito embora ambas referem-se às duas esferas em certa medida.

Ademais, o cético, recusa-se a dar seu assentimento às explicações dogmáticas sobre a natureza do bem e do mal porque não pretende nem fundamentar nem assentir a uma tese sobre a natureza do desconhecido. No tópico anterior vimos que há relatividade existente entre os costumes de diferentes nações e conflito entre as teorias éticas dos dogmáticos, e isso conduz Sexto a concluir que não haveria uma arte de viver possível de ser seguida. Embora não haja porque afirmarmos que o cético seria um filósofo amoral, há problemas relativos à conciliação entre o modo como o cético raciocina e o modo como regula suas ações.

Diante do que foi exposto, somos levados a uma questão que deve ser respondida anteriormente àquela colocada no início sobre a possibilidade de uma moralidade compatível

²⁷ Sexto utiliza, na verdade, o termo *kalon* e *kakon* para se referir àquilo que as traduções permitem verter ora por bem/mal, ora por bom/mau. Existe ainda no uso comum destes termos na língua grega o sentido associado de belo/feio, agradável/desagradável. Cf. A. Bailly, 1950.

com o ceticismo, a saber: em que medida haveria conciliação entre as esferas teórica e prática, no seio desta filosofia?

A resposta a esta questão será crucial para que possamos desmitificar as duas seguintes possíveis e, em termos filosóficos, insatisfatórias conclusões que podem ser formuladas sobre ceticismo. Por um lado, parece que se o cético não assente às artes de viver, porquanto são baseadas em *dogmas*, seria contraditório ele adotar os costumes, assim como a própria *metriopathia*, como um modo de regular sua conduta de vida, uma vez que, implicitamente, isso introduziria uma normatividade no seio de sua filosofia. Por outro lado, se devêssemos considerar que não haveria qualquer relação entre o modo como o cético raciocina e o modo como conduz sua vida, também assumiríamos uma normatividade no seio da filosofia cética – porquanto estaríamos supondo, simultânea e implicitamente, que o cético seria um conservador, na medida em que aderiria às leis e costumes da tradição sem maiores justificativas filosóficas.

Para que haja consistência no ceticismo, é preciso haver algum sentido em que o cético poderia adotar os costumes e a *metriopathia* em consonância com seu modo de raciocinar, e isto de modo tal que isso não implicaria qualquer ideia de que esta filosofia seria uma doutrina normativa. Portanto, inicialmente, a fim de esclarecermos este problema, nosso próximo passo será o exame sobre a possibilidade de consonância entre a vida prática do cético e seu discurso filosófico.

1.2 A RELAÇÃO ENTRE TEORIA E VIDA PRÁTICA NO CETICISMO

O problema que examinaremos agora se refere à viabilidade prática do ceticismo, mais precisamente, à relação entre a adesão aos costumes, à *metriopathia*, e o posicionamento teórico do cético de não dar assentimento a *dogmas* e, conseqüentemente, de entrar em *epokhé*. Embora o esclarecimento da relação entre a teoria e a prática não seja o suficiente para solucionarmos o problema sobre a moralidade cética, será o primeiro passo para que possamos, assim, examinar se haveria alguma possibilidade de atribuirmos algum sentido em que o ceticismo compatibilizaria com uma filosofia moral.

Este aspecto do ceticismo que, aparentemente, denotaria um posicionamento filosófico moral, i.e., a adesão às leis e aos costumes de seu país, sugere um problema devido ao fato de que se devêssemos assumir não haver vínculos entre o discurso filosófico e a vida prática, o

cético poderia agir moralmente, mas sem justificativas filosóficas. Em vista disso, pondo de lado esta ideia de que a moralidade do cético consiste num conservadorismo, Michael Frede (2008, p. 139) diz que “não há doutrinas especificamente pirrônicas, nem ponto de vista que um pirrônico, apenas por ser pirrônico, teria que aceitar” – discutiremos melhor o sentido desta afirmação em 1.2.2. De todo modo, em concordância com esta interpretação, é provável que Sexto, mesmo ao enfatizar o fato de que o cético adere aos costumes e leis de seu país, não pretendeu dizer, com isso, que a escolha por este posicionamento seja diretamente determinada pelo aspecto teórico de sua filosofia.

Esclarecedoras são as palavras de Sexto Empírico em sua menção sobre o modo como o cético segue as leis e costumes de seu país: “pelas leis e costumes da tradição consideramos a piedade, na vida cotidiana, como boa e a impiedade como má [...] Mas dizemos tudo isso sem sustentar opiniões” (HP I, 24)²⁸. Observa-se que a abordagem de Sexto acerca dos conceitos de piedade/impiedade, bom/mau, não faz do cético um filósofo dogmático, porquanto não sustenta esta ideia como um *dogma* correspondente, ou melhor, com justificativas filosóficas. Temos, assim, um primeiro indício de que a adesão aos costumes não se referiria diretamente a um posicionamento filosófico moral por parte do cético, considerando que uma suposta filosofia moral cética não se constituiria sem maiores explicações.

Se assim o for, não seria plausível considerarmos que qualquer aspecto moral compatível com o ceticismo fundamentar-se-ia a partir desta escolha. Isto significa, mais precisamente, talvez, não seja o caso de pensarmos numa relação entre a filosofia moral e a filosofia cética, considerando estes aspectos práticos pontuados. Isto, porém, pode parecer um problema na medida em que é de difícil assimilação a ideia de que o cético segue os costumes de seu próprio país, sem, no entanto, ter uma moral que se relaciona diretamente com este posicionamento prático. Nada impede, no entanto, pensarmos, como ponto de partida para o exame, na possibilidade de haver uma filosofia moral compatível com o ceticismo e que, mesmo assim, não seja contraditória à adesão aos costumes.

Ademais, se considerarmos a seguinte passagem das *Hipótiposes* veremos que Sexto diz claramente que o cético adere aos costumes de maneira determinada, a saber, em conformidade com o *phainómenon*:

²⁸ Trata-se de um dos aspectos das regras de observância, as quais o cético segue após adotar o *phainómenon* e isto o faz sem sustentar opiniões. Cf. HP I, 23-24.

Se se declara que uma escola (*hairesis*) é uma persuasão que segue uma linha de raciocínio determinada, em conformidade com o *phainómenon*, segundo a qual se mostra possível viver corretamente (sendo o termo “corretamente” tomado, não apenas em referência à virtude, mas num sentido mais amplo), seguimos uma linha de raciocínio coerente que nos mostra, em conformidade com o *phainómenon*, como viver segundo os costumes de nosso país, suas leis e persuasões e nossos próprios sentimentos. (HP I, 17 – grifos nossos)

Na passagem em questão, Sexto diz que o ceticismo é uma *hairesis*, i.e., uma escola filosófica ou escolha por um modo de vida²⁹, que se caracteriza pela adesão ao modo de raciocinar do cético e por sua adesão aos costumes, seus próprios sentimentos, etc. Como diz Sexto, tanto o raciocínio do cético, que é determinado pelas atividades suspensiva e dubitativa, quanto sua vida prática devem conformar-se ao *phainómenon*. É válido mencionar que, curiosamente, assim como a virtude para as filosofias dogmáticas (a saber, a estoica e epicurista) aparece como a noção que se liga à esfera prática e à esfera teórica³⁰, o *phainómenon*, parece possuir esta mesma função de se ligar a cada uma destas duas esferas, no ceticismo.

No entanto, não é explícito de que maneira o *phainómenon* possibilita a relação entre a vida prática e o modo de raciocinar (*epokhé*, mais precisamente): será preciso examinarmos em que medida o *phainómenon* vincula-se a cada uma destas esferas, para que, assim, possamos esclarecer se haveria alguma especificidade na relação entre a teoria e prática, diante da adesão ao *phainómenon*.

A possibilidade das ações conciliarem-se com a *epokhé* trata-se, precisamente, de um problema colocado ao ceticismo desde a época helenística, através do argumento da *apraxia*, uma objeção caracterizada pela desconfiança da possibilidade de qualquer posicionamento prático do cético, i.e., a impossibilidade de ação. Este argumento da *apraxia* é colocado da seguinte forma: uma vez que a possibilidade de agir envolve necessariamente a adoção de um conjunto de crenças que considero verdadeiras e, por isto, válidas, e pelas quais minhas ações

²⁹ Pierre Hadot considera, assim como o ceticismo, o epicurismo e o estoicismo como escolhas por modos de vida. Cf. Apêndice.

³⁰ No apêndice deste trabalho, desenvolvemos uma breve explicação dos motivos que nos conduzem a esta ideia de que a noção de virtude vincula as esferas prática e teórica no estoicismo, assim como no epicurismo. E, consequentemente, surge como uma noção que determina a moralidade particular a cada um destas escolas filosóficas. Ao verificarmos esta mesma função de vínculo entre a vida prática e o modo de raciocinar do cético à noção de *phainómenon* somos levados a indagar, posteriormente, se não haveria uma relação semelhante com a própria ideia de moralidade relativa à filosofia cética. Certamente, uma moralidade não normativa, tal como observamos constituir-se entre os estoicos e epicuristas, mas, mesmo assim uma moralidade, que será cética, por assim dizer, e que se constitui em certa medida simultaneamente à adesão fenomênica.

se orientam, como poderia o cético agir ao não sustentar qualquer opinião, ou seja, ao encontrar-se em *epokhé*? (Cf. MARCONDES, 1997, p. 55)

Nas *Hipotiposes*, observamos que Sexto deparou-se com esta objeção e tratou de respondê-la:

Aqueles que dizem que o cético rejeita as coisas aparentes (*phainómena*) parecem-me não terem escutado o que dissemos. Aquilo que nos conduz ao assentimento involuntário a uma impressão passiva, não o recusamos [...] (HP I, 19)

Percebe-se que o *phainómenon* é o mesmo que uma impressão passiva pela qual o cético é afetado involuntariamente. Sendo uma impressão passiva, ele é inquestionável e, portanto, está fora do escopo da *epokhé*. E, por isso, o cético toma-o como critério de ação (Cf. HP I, 22). Contudo, não parece ser o caso de compreendermos a conformação entre o *phainómenon* e a *epokhé* simplesmente neste sentido restritivo. Não é uma tarefa simples compreendermos a conexão entre estas duas noções, assim como o *phainómenon* e a adesão aos costumes. Portanto, destinamos os dois seguintes tópicos ao esclarecimento acerca das relações em questão.

1.2.1 O *phainómenon* e o modo de raciocinar do cético

O exame da ideia de que o cético segue determinada linha de raciocínio que o permite viver em conformidade com o *phainómenon* é tarefa que requer, antes, o esclarecimento do sentido desta noção – o que, contudo, Sexto Empírico não nos oferece diretamente. Conforme as *Hipotiposes*, temos que *phainómenon* é o critério de ação³¹ do cético e “chamado potencialmente de sua *phantasía*; tratando-se de uma afecção ou afeto involuntário, que não é objeto de investigação” (HP I, 22 – grifos nossos). Resta-nos elucidarmos o sentido pelo qual devemos compreender a relação entre *phainómenon* e *phantasía*, assim como o sentido pelo qual *phainómenon* não deve ser compreendido como objeto de investigação.

A ideia de que o *phainómenon* não é um objeto passível de ser investigado refere-se, mais precisamente, à investigação da natureza fenomênica, que o cético conclui se tratar de um objeto obscuro da investigação filosófica.

³¹ Esclareceremos melhor o sentido desta afirmação, a seguir, em 1.2.2.

[...] quando tratamos de procurar se a realidade é tal como aparece (*phainetai*), concedemos que ela aparece (*phainetai*), e nossa investigação não se refere ao que aparece (*phainómenon*), mas àquilo que é dito acerca do que aparece (*phainómenon*). Ora, isso é diferente de fazer uma investigação sobre a natureza do que aparece (*phainómenon*) [...] Se propomos argumentos diretamente contra as coisas que aparecem (*phainómena*), não propomos esses argumentos com a intensão de rejeitá-las, mas para bem mostrar a precipitação dos dogmáticos; se a razão nos ilude tal modo que nos tira até mesmo as coisas aparentes de debaixo de nossos olhos, porque não deveríamos tomar cuidado, no caso das coisas não evidentes, não nos precipitando em segui-las? (HP I, 19/20 – grifo nosso)

Isto não significa, no entanto, a impossibilidade de compreendermos o sentido de *phainómenon* enquanto algo que aparece inquestionavelmente. Observe-se que dentre as menções ao termo “aparecer”, na passagem acima, temos *phainetai* e *phainómenon*. Sabe-se que *phainómenon* deve ser traduzido, precisamente, como “o que aparece” porque na língua grega trata-se de um particípio do verbo “aparecer”. De outra forma, o termo *phainetai* referencia-se ao ato concretizado da aparição fenomênica, ou seja, ao ato ulterior ao *phainómenon*. Em outras palavras, refere-se já a um objeto específico, que, no caso da passagem acima, seria a realidade. Ademais, o termo *phainómenon* quando usado no plural, i.e., *phainómena* também parece ser algo ulterior ao próprio *phainómenon*, porquanto também termina por se referir a objetos determinados – na citação em questão, às coisas. Partindo dessa ideia de haja diferença entre *phainetai*, *phainómena* e o próprio *phainómenon*, poderíamos interpretar a passagem acima da seguinte forma: o cético não recusa a ideia de que a realidade aparece, nem que as coisas aparecem, porém, posiciona-se contra os argumentos precipitados dos dogmáticos direcionados tanto à realidade, quanto às coisas propriamente ditas. O que resta disso tudo como única certeza seria a aparição ela mesma, o puro ato de aparecer, ou seja, o *phainómenon*³².

Essa sutil distinção entre *phainómena*, *phainetai* e *phainómenon*, embora possa parecer excessiva, revela-se crucial para compreendermos que *phainómenon* não tem caráter objetivo. Uma possibilidade de compreendermos seu sentido é através da seguinte passagem na qual Sexto menciona o *phainómenon* em explicações sobre a atividade suspensiva. Ao apresentar essa atividade, diz Sexto:

³² Discutiremos em 1.2.3 uma interpretação distinta da nossa, oferecida por Julia Annas.

O ceticismo é a habilidade de colocar face a face as coisas que aparecem (*phainómena*), assim como as que são pensadas (*numenon*), de qualquer maneira que seja. (HP I, 9)

Sexto explica que por “de qualquer maneira que seja” pretende dizer que o cético coloca em oposição as coisas de todos os modos possíveis, ou seja, coisa pensada à coisa pensada, coisa sensível à coisa sensível e coisa pensada à coisa sensível. E alega utilizar o termo *phainómenon* como coisa sensível apenas por determinado instante, para diferenciá-la da coisa pensada (*ibid.*). Claramente, ao dizer que considera apenas momentaneamente o *phainómenon* como coisa sensível, ele sugere a ideia de que esta noção não significaria, estritamente, algo percebido por intermédio dos sentidos. Mas, se *phainómenon* não deve ser interpretado meramente como coisa sensível, deveríamos considerar que seu significado abarca, também, as supostas aparições, por assim dizer, subjetivas, i.e., os *numena*?

Tudo indica não ser o caso assumirmos a ocorrência fenomênica como algo que se iguala às coisas pensadas, i.e., os *numena*, que seriam as explicações formuladas pela mente humana ou as proposições. Ora, os questionáveis juízos dos dogmáticos seriam *numena*, que, conseqüentemente, jamais seriam *phainómena*; porquanto não participam da inquestionabilidade fenomênica. Ademais, se as coisas pensadas também fossem compreendidas como *phainómenon*, os dogmáticos, ao guiarem-se pelos seus próprios discursos filosóficos, i.e., por coisas pensadas, estariam guiando-se, assim como o cético, em conformidade com uma modalidade do *phainómenon*. Conclui-se que coisas pensadas não são o mesmo que *phainómenon*.

O fato de que coisas sensíveis e pensadas não são o mesmo que o *phainómenon*, não significa, porém, que de alguma forma elas não possam participar da aparição fenomênica. Isto significa tão somente que *phainómenon* não deve ser confundido como aquilo que supostamente possui determinada objetividade. Indagamo-nos, assim, se devemos considerar que se incluem no âmbito da aparição fenomênica, algo que se manifesta não enquanto coisas em si mesmas, mas enquanto manifestadas através de suas *phantasíai*. Ou seja, se seria o *phainómenon* cada aparição correspondente a cada *phantasia* particular.

Questionemos, então, se o *phainómenon* seria o mesmo que uma *phantasia* advinda pelos sentidos, a título de exemplo. No capítulo 14 (HP I, 36/ 163), intitulado “Sobre os dez modos (ou tropos)”, temos o material necessário para fazermos nosso exame. Antes é válido relembrar que os modos ou tropos argumentativos, transmitidos por céticos predecessores a Sexto, por exemplo, Enesidemo, são argumentos que conduzem à *epokhé*.

Sexto comenta que a diferença entre a forma da constituição humana produz diversidade entre os humores e *phantasía* dos humanos e, por isto, o próprio modo de se considerar as coisas externas, também, diferencia-se, dependendo do homem. A diversidade entre o modo de sermos afetados pelas coisas exteriores, conforme as circunstâncias, tanto externas, quando as idiossincráticas, por assim dizer, revelam a relatividade em relação ao modo como percebemos o mundo externo, devido às variadas disposições de nossos humores. Sexto entra nesse assunto para demonstrar que não seria um bom critério de conhecimento aquele pautado pelas próprias impressões acerca de supostos objetos exteriores (HP I, 80). Em outras palavras, o cético suspende o juízo em relação aos argumentos dogmáticos fundamentados por suas próprias *phantasíai*. Mas, não é isso que está em questão, uma *phantasía* não ser critério de conhecimento não é o que elucidará sua relação com o *phainómenon*, até mesmo porque esta última noção também não se trata deste tipo de critério. O que devemos considerar, neste momento, é a ideia de que, sendo as *phantasíai* relativas aos humores humanos e, por conseguinte, questionáveis, diferencia-se substancialmente da inquestionabilidade fenomênica.

A percepção advinda de uma *phantasía* ou impressão tem a característica de ser algo que, ao apresentar-se ao espírito, apresenta-se variável, seja devido à variabilidade da coisa que se manifestam através de qualidades, seja das disposições de humores. Ela seria, por assim dizer, o modo primitivo como percebemos as coisas, sejam físicas, sejam intelectuais ou de qualquer outra espécie. O cético, ao procurar posicionar-se de modo imparcial em relação às *phantasíai*, não apenas abstêm-se de formular juízos sobre elas, mas transfigura-as em *phainómenon*. E é neste sentido que dizemos que o *phainómenon* seria algo ulterior à própria *phantasía*, mas que, paradoxalmente, somente é possível por meio dela, desde que passe pelo processo de desdogmatização. O *phainómenon* abarca todas as *phantasía*, advindo da manifestação de todas elas, porém, não passível de demonstração. Neste sentido, ele não seria a própria *phantasía*, mas tão somente o aparecer advindo por meio dela.

E é exatamente sob este aspecto que o *phainómenon* conforma-se com a linha de raciocínio do cético, i.e., ele é um modo de percepção sobre as coisas, relativo à postura na qual o cético encontra-se após entrar em *epokhé* – sendo apenas possível este modo de percepção por conta da *epokhé*. Enquanto um filósofo dogmático após perceber as *phantasía* formula precipitadamente julgamentos sobre elas, o cético, ao percebê-las, regressa ao primeiro modo, que seria um modo mais neutro ou purificado de perceber o mundo – muito embora exija artifício intelectual para que isto se manifeste.

Assim sendo, temos que, apenas porque o cético raciocinou de determinada forma, agora, ele pôde desmistificar suas *phantasíai* iniciais, passando a aperceber o mundo a partir da aparição fenomênica. A ideia de que *phainómenon* é “chamado potencialmente sua própria *phantasía*”, esclarece-se a partir disso: tirado os véus dogmáticos dos olhos do cético, suas *phantasíai* e *numena* são observados pela lente do *phainómenon*, que seria o mesmo que uma percepção de “*phantasía*” dotada de mais vivacidade. Esclarece-se, portanto, que *phainómenon* não significa o mesmo que *phantasía*, assim como não se referencia a cada *phantasía* em particular, mas envolve a percepção de todas as *phantasíai*, denotando sentido amplo³³.

1.2.2 O *phainómenon* e a vida prática do cético

Visto o modo como o *phainómenon* conforma-se ao raciocínio do cético, cabe-nos examinarmos como através desta conformação o cético pode viver segundo os aspectos práticos pontuados por Sexto, mais precisamente, as leis e costumes de um país. Se fosse o caso de assumirmos que *phainómenon* seria o mesmo que uma *phantasía* em particular, poderíamos dizer que cada cético guia-se segundo suas próprias *phantasíai* ou *phainómena* e que sua forma moral relacionar-se-ia à própria adesão aos costumes. Porém, como vimos, não parece ser o caso de assim compreendermos o vínculo entre as duas noções em questão.

Ao sustentarmos que o *phainómenon* estipula um determinado posicionamento do cético – ulterior ao das percepções primeiras advindas das *phantasíai* – em relação ao modo como percebe todas as coisas, verifica-se outra maneira de seguir as leis e costumes de seu país, sem que, no entanto, institua-se, por meio de seu comportamento, uma filosofia moral pautada pela valoração das leis e costumes – como veremos em 1.2.3. Antes de adentrarmos nesse assunto especificamente, é preciso compreender o caráter prático do ceticismo propriamente dito e sua relação com o *phainómenon*.

Feita uma aproximação do sentido dessa noção, podemos compreender em que medida o cético vive guiando-se pelo *phainómenon* em conformidade com as leis e costumes. Reconsideremos as palavras de Frede:

³³ A relevância da elucidação desta questão deve-se ao fato de que se o *phainómenon* relaciona-se apenas a uma *phantasia* será possível considerá-lo um critério moral – que será o próximo problema a ser enfrentado, em 1.2.3.

Não há pontos de vista ou crenças que defendam o ceticismo pirrônico. Não há quaisquer doutrinas ou dogmas que um cético adotaria por oposição a um membro de uma das escolas “dogmáticas”... Não há doutrinas especificamente pirrônicas, nem pontos de vistas que um pirrônico, apenas por ser um pirrônico, teria que aceitar. (FREDE, 2008, p. 139)

A linha de raciocínio do cético é o meio pelo qual compreende ser possível portar-se racionalmente frente ao desconhecimento da natureza das coisas. Mesmo que este modo de raciocinar seja determinado, isto não faz do ceticismo uma filosofia normativa. A adesão aos costumes é uma opção do cético e não uma consequência lógica estipulada por seu discurso como o único e melhor modo de regular suas ações – veremos posteriormente que isto não significa, no entanto, que todo e qualquer discursos morais compatibilizariam com o ceticismo. Ademais, embora a ênfase de Sexto seja direcionada à adesão aos costumes e às leis, no que tange o comportamento do cético, é o próprio cético que determinará sua conduta de vida, optando por viver de determinado modo ao invés de outro.

Luiz Eva³⁴ (EVA, 2009) observa que a diferença entre o cético pirrônico e o dogmático consiste na interpretação da experiência. Ou seja, enquanto o dogmático procura abarcá-la por meio de critérios dogmáticos de verdade ou pela crença de que se conhece a natureza do campo fenomênico, o cético assume crenças provisórias sobre as aparências das coisas sem que, no entanto, como o fazem os dogmáticos, assumam conhecer suas naturezas. Desse modo, o cético não se isenta de emitir opiniões sobre as coisas que o afetam como boas ou más, porém, nas palavras de Eva, sem que se tenha a pretensão de possuir um conhecimento absoluto sobre as mesmas.

Ao assumir que o cético vive sua vida prática segundo a adesão aos costumes e às leis, assim como a prática da *metriopathia*, Sexto sugere simplesmente que o cético pauta-se por determinadas regras estabelecidas pela sociedade em que viveria, de modo que ele consideraria bom ser piedoso e mau não o ser – assim como opta pela moderação dos afetos –, mas, repetindo, sem sustentar opiniões absolutas (HP I, 20).

A opção por determinado modo de conduta deve, no entanto, conciliar-se com o *phainómenon*. Enquanto o posicionamento teórico do cético é uma propedêutica para o desvelar fenomênico, suas opções na vida prática são posteriores e análogas a este novo posicionamento conferido ao cético. Porém, ainda não fica claro em que medida poderíamos assegurar um comportamento moral por parte do cético.

³⁴ EVA, Luiz, *Critique de la morale dogmatique et vie sans croyances: Montaigne lecteur de Sextus*; 2009 (artigo ainda não publicado).

Toda a discussão feita até então, referiu-se ao problema colocado inicialmente, a saber, se haveria pertinência na filosofia cética no que tange ao posicionamento de nada afirmar sobre a natureza do bem o do mal, justo ou injusto e a adesão aos costumes e leis que são conceitos valorativos. Este problema solucionou-se por meio do esclarecimento da relação entre *phainómenon* e as esferas prática e teórica do ceticismo. Porém, este é o primeiro passo para que solucionemos a questão que nos motiva nesta pesquisa, a saber, a possibilidade de uma filosofia moral compatível com o ceticismo. Em vista disso, cabe-nos discutirmos nossa hipótese, a saber: o *phainómenon* seria um critério, ao mesmo tempo em que de ação, para a moral.

1.2.3 A particularidade do ceticismo na esfera moral

Vimos que a filosofia cética é uma *hairesis* no sentido de transmitir um modo de raciocinar em conformidade com o *phainómenon*. Mesmo que o ceticismo seja assumido como uma escola, cujo discurso seja compatível com a vida prática, ainda que desprovido de normatividade, não fica claro em que medida haveria uma filosofia moral no seio desta escola. As normas e regras de conduta instauradas na filosofia estoica, por exemplo, estabelecem-se por meio da noção de virtude, que figura, segundo o estoico, o melhor posicionamento no que tange ao modo de raciocinar e, por conseguinte, de agir. Esta concepção estende-se a outros filósofos dogmáticos, em geral, além de considerarem seu modo de pensar filosoficamente o melhor – porquanto acreditam conhecer a virtude –, sustentam regras de conduta que corresponderiam ao melhor posicionamento a ser seguido, em consequência de suas próprias doutrinas. O cético, certamente, considera seu modo de raciocinar um modo mais coerente em comparação ao dogmático, porém, difere-se substancialmente destes filósofos. Pois, mantém-se flexível para as investigações futuras; enquanto o dogmático ao mostrar-se inflexível, interrompe o processo investigativo, já que se finaliza em um modelo filosófico crido verdadeiro. Assim sendo, não seria a escolha pela escola cética que faria do ceticismo uma doutrina dogmática.

A moralidade aparece no estoicismo e no epicurismo por meio dos conceitos de certo e errado, bom e mau, na instauração de suas filosofias morais, que se dá pelo aspecto prático. No ceticismo, o modo como o cético posiciona-se em sua vida prática, também, é decorrente de sua atividade filosófica. Mas, sabemos que, ao contrário de como fazem os dogmáticos, o

cético não assume as coisas como naturalmente boas ou más. Desse modo, fomos levados a indagar se a ausência de valoração na filosofia cética relativa aos conceitos bom ou mau poderia descaracterizar o ceticismo como uma filosofia moral.

De fato, para que haja uma filosofia moral compatível com a filosofia cética, seria preciso pensarmos numa moral não dogmática. Ou seja, uma moralidade que não se fundamente pela asserção dogmática de juízos valorativos – assim como normas ou regras determinadas de conduta.

Sexto assume que o ceticismo é uma escola filosófica passível de ser escolhida por aqueles que optam por seguir determinado modo de raciocinar, em conformidade com o *phainómenon*. Evidentemente, sendo este modelo incompatível com o assentimento a *dogmas*, não significa que o cético segue uma doutrina, mas, ao contrário, um posicionamento crítico em relação à investigação filosófica. Na obra de Sexto, não há qualquer menção positiva acerca da noção de virtude, i.e., não há qualquer relato, ao menos direto, que a incluiria como participante do discurso cético. A não ser, recordando, ele diz que esta linha de raciocínio permite ao cético viver em conformidade com o *phainómenon*, num sentido mais amplo em relação àquele vinculado à virtude (HP I, 17).

Por isso a noção de *phainómenon* nos chama a atenção para esta discussão sobre filosofia moral e ceticismo porque ela parece nos direcionar para a solução deste problema. Como já verificamos, ela conecta-se tanto com a atividade investigativa, quanto com a vida prática do cético, assim como vincula estas duas esferas. Sustentamos a hipótese de que o próprio modo não dogmático como o cético é conduzido a raciocinar, o conduz à determinada compreensão sobre o *phainómenon*. Ou seja, enquanto os dogmáticos tentam apreender a natureza do *phainómenon* por meios racionais, o cético teve uma experiência contrária, a saber, justamente pela ausência de julgamento, ele deparou-se com uma percepção inquestionável, que chamou de *phainómenon*, considerando-o, por sua vez, virtualmente sua própria *phantasia*. Vimos que o *phainómenon* seria a própria consequência da *epokhé*. E, por isso, parece ser possível ao cético seguir máximas de conduta, se elas foram expressão do *phainómenon*, mesmo estando naquele estado mental.

Este modo de compreender a noção sugere-nos a ideia de que o *phainómenon* poderia ser compreendido como critério para a filosofia moral não dogmática, porquanto regula a conduta cética de modo pleno, i.e., abarcando as esferas intelectual e prática – porém, sem normatividade. Diante do fato de que próprio cético nada pretender dizer sobre a natureza fenomênica, resta-nos fazermos uma análise acerca das implicações morais da noção de *phainómenon*. Vejamos, portanto, em que medida determinados discursos morais não se

compatibilizariam com o ceticismo, na medida, em que jamais se conformariam ao *phainómenon*.

Um problema tradicional atribuído à filosofia cética refere-se à possibilidade de o cético ser complacente a um tirano, uma vez que ele opta por aderir às leis e costumes de seu país. Há ao menos duas interpretações possíveis para esse problema, a saber, a de que, de fato, o cético poderia seguir costumes de uma sociedade tirana, bastando apenas situar-se nela, e a de que o cético jamais poderia aderir a um discurso tirânico. A escolha por esta ou por aquela interpretação, dependerá do modo de compreendermos o sentido do *phainómenon*.

A estudiosa contemporânea do assunto Julia Annas sugere uma possibilidade de pensarmos na solução da moralidade cética por meio da solução do problema da *apraxia*. Em seu artigo “Hume e o Ceticismo Antigo” (ANNAS, 2007), baseando-se nos textos de Sexto, compreende que o cético pode perfeitamente viver segundo as leis e costumes de seu país, ao mesmo tempo em que se ausenta de pronunciar qualquer espécie de juízo de valor.

Julia Annas, no entanto, no que tange ao *phainómenon* ou, segundo suas palavras, “appearances”, i.e., “aparências” ou “aparições” – cujo sentido interpreta como “[...] simplesmente a maneira em que as coisas estão propensas a aparecer, de uma maneira ou de outra, mesmo quando se percebe que nenhuma opinião tem apoio racional” (ANNAS, 2007, p. 136) – compreende-o como sendo o mesmo que a adesão aos costumes e leis. Ou seja, ela interpreta esta noção como sinônimo de toda e qualquer aparição e de toda e qualquer coisa. Além disso, compreende o cético como aquele que “*não* afirma absolutamente nada” (ANNAS, 2001, p. 133) e, conseqüentemente, suspende o juízo sobre valores (*ibid.*, p. 136). Considerando os aspectos acima mencionados, temos que Annas assume o seguinte: sendo os hábitos ou os costumes uma manifestação fenomênica, viver em conformidade com o *phainómenon*, em relação à moralidade cética, significa o mesmo que viver segundo a aparição imediata de determinado costumes ou lei. Esclarece-se, portanto, que para Annas, há vínculo direto entre o *phainómenon* e a vida prática do cético, porém, sem maiores relações com o aspecto teórico. Ou seja, o modo de raciocinar do cético resume-se para ela como a opção por não afirmar nem negar qualquer coisa, nem mesmo sobre os costumes e leis de seu próprio país, e a consequência disso seria uma vida pelos *phainómena*. Neste sentido, ela justifica:

Assim, mesmo o cético que suspende o juízo sobre valores desafiará o tirano (um exemplo padrão), se sua educação o dispôs a resistir à tirania. Ele reconhecerá que sua decisão não pode ser racionalmente defendida e que a explicação de por que ele age como age deve apelar a

fatores não-rationais como hábito, a força da opinião dos outros e assim por diante” (ANNAS, 2007, p. 136)

Embora Annas nos indique um caminho para pensarmos na moralidade do cético, não se trata necessariamente de uma conclusão de cunho filosófico moral ou ético. Ora, trata-se tão somente de considerar o cético como um sujeito conservador, à maneira irrefletida, sem maiores exames acerca de um princípio que poderia justificar o ceticismo com um caráter moral filosófico. Vejamos este exemplo do tirano, mas, pelo seu inverso: o cético que suspende o juízo sobre valores obedecerá ao tirano, se a educação de algum cético o dispôs a aderir à tirania. Estas palavras soam estranhas na medida em que o cético opõe-se a dogmatismos. A tirania, por exemplo, parece, à primeira vista, como consequência de uma filosofia moral dogmática, uma vez que se baseia em rigorosos dogmas políticos e sociais sobre os quais a maioria dos membros de uma sociedade são obrigados a viver de forma passiva. Sabe-se que a passividade do cético refere-se à aparição fenomênica. Mas, se entendermos que uma possível modalidade do aparecer fenomênico seria uma cultura da tirania, devemos assumir plena passividade do cético no que tange sua atividade intelectual e moral. Por outro lado, se considerarmos o *phainómenon* como uma noção que abarca todas as coisas, porém, não se igualando às mesmas esclarece-se em que medida ela vincula tanto a esfera prática, quanto a teórica e, por conseguinte, um critério para a moral.

Discutimos anteriormente que o *phainómenon* não deve ser compreendido como o mesmo que as *phantasíai*, como o faz Annas, porquanto vimos que igualar o *phainómenon* a toda e qualquer coisa que aparece significa o mesmo que igualá-lo às *phantasía*; o que não seria pertinente na medida as próprias *phantasíai* são questionáveis aos olhos do cético. Ainda neste sentido, a interpretação de Annas seria contra a ideia de Sexto sobre o vínculo que deve haver entre o modo de raciocinar do cético e o *phainómenon*. Significando, consequentemente, que a atividade reflexiva cética anterior a qualquer prática não se relaciona inclusive com posicionamento na vida prática.

Fica claro, agora, porque todo e qualquer discurso moral dogmático jamais corresponderia ao *phainómenon*. Ora, tendo em vista que o *phainómenon* é uma consequência da teoria cética e o critério para a prática, ele não se sustentaria a partir de teorias incompatíveis àquela com a qual ele se relaciona.

Poderíamos indagar, no entanto, em que medida o cético seguiria os costumes de seu país, que também são dogmáticos. Ora, Sexto é sucinto em relação a este aspecto, oferecendo como exemplo apenas a ideia de que o cético opta por ser piedoso e não ser impiedoso: trata-

se de um exemplo particular e não de um conjunto de uma estrutura normativa mais bem construída como seria o caso do complexo de regras que determina um sistema político-social tirânico. Ademais, Sexto diz que o cético vive segundo quatro regras de observância, que seriam as únicas regras pós-fenomênica – que assim chamamos porque uma vez ordenadas em regras já são posteriores ao *phainómenon* – pelas quais o cético guiaria sua vida: orientação natural, caráter necessário das sensações, leis e costumes da tradição e instrução nas artes (HP I, 23). Segundo a explicação de Sexto:

Pela orientação natural somos capazes de percepção e pensamento; é devido ao caráter necessário as sensações que a fome nos leva à comida e a sede à bebida; dadas as leis e costumes da tradição consideramos em nossa vida cotidiana a piedade como um bem e a impiedade como algo de ruim; graças à instrução nas artes não permanecemos inativos naquelas que adotamos. E dizemos tudo isso de forma não dogmática. (HP I, 24)

Esse distanciamento entre as *phantasíai* ou às coisas em si mesmas, por assim dizer, esclarece o sentido pelo qual consideramos o *phainómenon* um critério para a moral, a saber: o *phainómenon* regula a vida do cético restringindo-o de adotar argumentos e atitudes dogmáticas. De fato, uma ação derivada das regras de observância jamais seriam atitudes dogmáticas, por exemplo, o ato de comer, o sentir e a prática de ofícios. Agora, outras ações podem ser consideradas dogmáticas, por exemplo, provocar a morte alheia, tendo em vista justificativas teóricas. Certamente, este exemplo, dada nossa cultura, pode ser um tanto persuasivo e tendencioso, uma vez que raros são entre nós aqueles a favor da morte. Mas, se pensarmos na própria benevolência, não seria por conta de seu raciocínio que o cético teria ações gentis e benevolentes. O cético, no entanto, pode agir de forma benevolente porque isso o afeta como algo bom, assim como opta por não agredir considerando tal ação como algo mau. Embora essa justificativa não seja o suficiente para efetivarmos o *phainómenon* como critério para a moral, não significa que essa noção não possa ser assim considerada. A filosofia moral cética consistiria desse modo numa filosofia moral propriamente dita, ou seja, uma filosofia instaurada anteriormente a qualquer determinação ditada pelo hábito ou costumes ou *dogmas* instaurados precipitadamente.

O problema que devemos enfrentar não consiste na compreensão de como seriam direcionadas as ações particulares do cético, mas sim num problema mais fundamental, a saber, na ideia de que o *phainómenon* parece implicar tão somente numa experiência particular do cético e, por conseguinte, em ações de cunho meramente egoísta – ou até mesmo

cínico. Visto que a apresentação feita por Sexto sobre o ceticismo é um relato da experiência do cético, mais precisamente, de seu percurso investigativo, nada mais justo do que considerarmos o *phainómenon* o resultado de uma experiência particular do cético. Enquanto um critério moral, neste sentido, esta noção não teria validade objetiva. Ao que parece, tudo nos leva a considerar, desse modo, que mesmo sendo o caso de o *phainómenon* ser considerado um critério moral, participaria apenas de uma moralidade referente a um sujeito em particular – ideia que seria para além de problemática. Não podemos fazer vistas grossas ao fato de que, se assim o for, isto poderia caracterizar o cético como um solipsista, cuja moralidade envolveria o mundo idiossincrático de um sujeito; colocando em cheque a própria ideia de existência de uma filosofia moral compatível com o ceticismo.

Se o *phainómenon* for considerado um critério moral meramente particular, em seu próprio significado apresentará problemas, e mesmo se não for considerado um critério moral, no que tange à moralidade, o cético está fadado ao dogmatismo, porquanto apenas poderia adotar uma postura conservadora, mais precisamente, dogmática.

Uma possível forma de solucionarmos este problema é esclarecendo que o *phainómenon*, mesmo iniciando-se como um critério moral particular, pode ser comunicável a outros homens. Levantamos a hipótese de que o cético mantém a esperança de que a experiência fenomênica seja passível de comunicação. Pois, acreditamos que esta seria uma maneira de retirarmos o cético tanto do âmbito solipsista, quanto do âmbito dogmático.

A fim de verificarmos nossa hipótese, examinaremos a filosofia de Michel de Montaigne, em seus *Ensaaios*, tendo em vista sua discussão acerca de uma moralidade construída sobre bases não dogmáticas e através da conversação.

2 CONVERSAÇÃO COMO A FORMA DE UMA MORAL SEM DOCTRINA

Por mais paradoxal que possa parecer, à primeira vista, um questionamento sobre a moralidade cética, uma vez que a própria definição de moralidade pressupõe a ideia de conjuntos de normas e regras de conduta, o que não compatibiliza com o caráter não dogmático do ceticismo, há muitos elementos, no âmbito das *Hipótiposes*, que nos encaminharam para uma possível solução. A ausência de sentido em pensarmos no assunto sem considerarmos a relação entre a vida prática e a teoria do cético, nos conduziu para um exame mais abrangente, tendo em vista – ao invés de aspectos mais pontuais e meramente práticos do ceticismo, como por exemplo, a *ataraxía* ou a adesão aos costumes e leis – o critério cético de ação, a saber, o *phainómenon* – que também se relaciona à esfera teórica da filosofia pirrônica – como um possível critério para a moral. E, ao encaminharmos nossa discussão dessa forma, saímos do âmbito da moralidade, elevando-a para um exame de caráter filosófico-moral, que, no caso em questão, trata-se de algo propedêutico àquela discussão de problemas morais particulares.

O problema que ficou em aberto diz respeito ao fato de que, sendo o *phainómenon* um critério de ação particular, não poderia ser assumido em termos filosóficos satisfatórios como critério de ação moral, pelos motivos vistos anteriormente. Assim sendo, resta-nos o exame da possibilidade de compreendê-lo como algo passível de ser comunicável.

Natureza é a noção da filosofia de Michel de Montaigne que parece assemelhar-se à noção cética de *phainómenon*. Porém, como não poderia ser diferente, não encontramos qualquer passagem que a defina especificamente, nos *Ensaaios*. A semelhança entre as duas noções em questão não consiste apenas nessa ausência de definição, contudo. Trata-se de uma semelhança de função: assim como o *phainómenon*, a natureza surge no seio da discussão como a noção sobre a qual se direciona todo o discurso montaigneano, tendo em vista o cuidado para não incorrer em *dogmas*. Segundo o jargão de Sexto: natureza seria a noção dos *Ensaaios* imune ao escopo da *epokhé* e a qual o filósofo instaura como critério de ação. Veremos, no entanto, que essa comparação entre ambas as noções, embora seja funcional, não se trata de uma simples comparação. Montaigne sugere acréscimos (compatíveis) ao pirronismo de modo tal que nos conduz ao esclarecimento do problema colocado anteriormente.

Focar-nos-emos no ensaio “Da arte da conversação” (Livro III, capítulo 8) no qual Montaigne estabelece uma discussão sobre a “conversação”, sugerindo-a – devido às

analogias decorrentes – como o modelo de realização de uma moralidade não dogmática. E isto, justamente, porque compreende a arte de conversar como um modo de retornar à natureza, por meio de um processo de depuração dos artifícios da razão, ou melhor, dos *dogmas*.

O trajeto que precisamos percorrer para que seja possível compreendermos em que medida Montaigne sugere a conversação como um modelo de filosofia moral pode parecer exaustivamente digressivo. Porém, ele é necessário na medida em que o modo como Montaigne discute o assunto não nos possibilita sintetizá-lo, sem levar em consideração algumas nuances e detalhes. Em primeiro lugar, é importante anteciparmos que o ensaio de Montaigne que iremos discutir – “Da arte da conversação” (III, 8) – embora tenha como foco a noção de conversação, estende o sentido desta noção a outras esferas conceituais, como a própria diferença entre filosofia dogmática e não dogmática. Montaigne posiciona-se a favor deste último tipo de filosofia, tendo em vista suas características propícias para uma boa conversa. Neste sentido, a arte da conversação transfigura-se por meio análogo a uma arte de conduzir o pensamento. Montaigne faz uso do artifício, ou seja, do artifício retórico, com o intuito de depurar seu próprio pensamento de todo e qualquer dogmatismo. O resultado disso é a instauração de uma filosofia não dogmática.

Todavia, é por meio de uma sugestão virtual de reforma da filosofia cética, mais precisamente, à forma do texto de Sexto Empírico, no que tange à escolha pela maneira de tratamento do assunto, que a filosofia montaigneana nos impulsiona a compreender ao menos um modelo possível do que seria uma filosofia moral não dogmática. Montaigne apresenta o desenvolvimento de sua experiência reflexiva, que passa por um processo de desdogmatização, i.e., de depuração dos artifícios, e o oferece como um exemplo próprio e particular. Este processo apenas efetiva-se enquanto algo não meramente idiossincrático porque é feito por meio de conversações. E seria, justamente, a conversação que nos possibilita um modo de se pensar numa moralidade que, mesmo se instaurando através de um caso particular ou da experiência de um sujeito em particular – que pretendeu ao máximo ser justo com a própria razão, cujos limites foram honestamente perseguidos – torna-se comunicável a outros homens.

A discussão sobre a moralidade ocorre também analogamente à arte de conversar e, por conseguinte, à diferença entre as filosofias: na media em que Montaigne “conversa” com Cícero, propondo outra forma (não dogmática) de discussão sobre a moralidade, simultaneamente, trata de aspectos particulares da moral, como, por exemplo, a ideia de suplício. Sugerindo, por meio de uma reformulação do modo de pronúncia, que a

moralidade não seja pensada apenas em casos particulares, mas como algo que se referencie ao retorno àquilo que se desencontra do artifício, ou seja, à *natureza* – o que significa uma discussão, não meramente sobre a moralidade, mas de caráter mais amplo, i.e., de filosofia moral. E, conseqüentemente, numa filosofia moral não dogmática. Com o intuito de esclarecermos essas palavras, examinaremos a filosofia montaigneana. Antes, apresentaremos, brevemente, a interpretação da relação de Montaigne com o pirronismo, com vistas na interpretação de alguns comentadores sobre o assunto.

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA RELAÇÃO ENTRE MONTAIGNE E O CETICISMO

Há indícios claros de uma presença do pirronismo na filosofia montaigneana. Montaigne não apenas refere-se elogiosamente a Pirro em diversas passagens dos *Ensaio*s, por exemplo, no ensaio “Da virtude” (II, 29), como se apropria de vários argumentos retirados das *Hipotiposes* como se fossem seus, o que podemos verificar, por exemplo, em diversos momentos da “Apologia de Raymond Sebond” (II, 12)³⁵.

É um tema de discussão, contudo, o modo como se dá relação entre as filosofias montaigneana e pirrônica. Dois comentares clássicos de Montaigne, Villey e Starobinski, posicionam-se de modos distintos em relação ao assunto³⁶. Por um lado, Villey defende a ideia de que Montaigne retomou o ceticismo, porém, apenas por um momento de sua trajetória filosófica, a chamada “crise cética” montaigneana. Assume que, embora influencie o futuro posicionamento filosófico de Montaigne, a crise cética não se manterá. Podemos dizer sucintamente que, para Villey, anteriormente à “crise cética”, Montaigne era partidário do estoicismo e, por último, sua filosofia desembocou numa espécie de epicurismo. Este comentador não nega a particularidade ensaística de Montaigne, porém, não a considera em estritamente vinculada a qualquer opção filosófica. Por outro lado, Starobinski defende que há uma filosofia própria dos ensaios, definida pelo seu próprio movimento.

Há alguns comentadores contemporâneos, contudo, que defendem a ideia de que Montaigne retoma a filosofia pirrônica nos ensaios como um todo, tais como Luiz Eva e

³⁵ Para uma análise detalhada sobre o assunto, ver. EVA, Luiz; Montaigne contra a vaidade – um estudo sobre o ceticismo na *Apologia* de Raymond Sebond, 2004.

³⁶ Cf. STAROBINSKI, Jean; 1992 e VILLEY, Pierre, 1993.

Schiffman. Não compreendem que o pirronismo seja apenas uma fase da filosofia montaigneana e, assim como Starobinski, compreendem que há um estilo filosófico próprio de Montaigne que, no entanto, não se opõem ao pirronismo.

Luiz Eva³⁷ aponta para diversas passagens, aos longos dos ensaios, que sugerem a relação de Montaigne com os textos de Sexto Empírico. Embora a simples ideia da possibilidade comparativa não sejam decisivas para estabelecer uma opinião sobre a relação, Eva mostra que, ao serem examinadas cuidadosamente elas encaminham-nos, para o esclarecimento do assunto. Sua conclusão refere-se ao fato de que Montaigne retoma o pirronismo, tendo em vista que haveria “um vínculo conceitual preciso entre a prática ensaística de Montaigne e o ceticismo antigo, tal como ele mesmo o descreve, no que tange a aspectos centrais desta filosofia” (EVA, 2007, p. 54). Não se trata de um engajamento a uma possível doutrina cética, mas “o ceticismo é uma filosofia que se oferece a Montaigne”, diz o comentador, “como um espelho em que ele pode reconhecer sua identidade intelectual” (*ibid.*, p. 487).

A mesma metáfora é usada por Schiffman³⁸, indo nesta mesma direção, embora identifique mais pontualmente o aspecto que determina a relação. Este comentador defende a ideia de que um ceticismo mais radical que o acadêmico engloba a filosofia montaigneana, a partir do uso do argumento *in utramque partem*.

[...] Montaigne usou o discurso *in utramque partem* para demonstrar que jamais se pode estabelecer nem mesmo verossimilhança nos assuntos relativos ao homem; para qualquer questão que seja dada, a diversidade da realidade humana oferece, em demasia, respostas contraditórias. Em outras, palavras, Montaigne transformou o instrumento do ceticismo acadêmico no de um ceticismo ainda mais radical. (Cf. SCHIFFMAN, 1984, p. 501)

Ambos os comentadores analisam a forma geral da filosofia dos *Ensaaios*, opondo-se à ideia de que a relação de Montaigne com o ceticismo seria uma mera crise pirrônica, pois ela envolve seu próprio modo de fazer filosófico.

Concordamos com esta interpretação contemporânea sobre o assunto na medida em que compreendemos que o ceticismo compõe o autorretrato de Montaigne como sua moldura. A fim de esclarecermos mais detalhadamente a retomada do ceticismo na filosofia montaigneana, examinaremos o ensaio “Da Arte da Conversação” (III, 8), com foco na

³⁷ EVA, Luiz; A Figura do Filósofo – ceticismo e subjetividade em Montaigne, 2007.

³⁸ SCHIFFMAN, Zachary S., *Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe*, 1984.

exposição feita pelo filósofo a respeito da oposição entre filósofos dogmáticos e não dogmáticos. Veremos que, por meio deste ensaio, é possível apontarmos o modo como Montaigne se relacionou com o ceticismo, assim como os seus acréscimos a esta filosofia. Não é nosso intuito fazermos um exame detalhado sobre a presença do ceticismo nos ensaios como um todo, mas tão somente mostrarmos que mesmo num ensaio mais tardio, em época mais madura, Montaigne pretende posicionar-se filosoficamente sem dogmatizar, apresentando vínculos conceituais com o pirronismo. Este ensaio, ademais, é considerado, por Bernard Sève³⁹, como aquele no qual Montaigne revela todo seu método filosófico. E, de fato, no “Da arte da conversação” nitidamente o filósofo, ao identificar seu próprio contorno, pôde executá-lo e transmiti-lo com bastante clareza.

Para tanto, iremos em particular considerar os comentários de Montaigne sobre o ceticismo tendo em vista os possíveis acréscimos oferecidos a esta filosofia e que, consequentemente, auxiliam para a solução do problema da possibilidade de uma filosofia moral não dogmática. Como já mencionamos, escolhemos o ensaio “Da arte da conversação” porque ele trata de aspectos decisivos para que o problema que nos motiva seja solucionado, discutindo sua filosofia moral principalmente no que tange a sua forma de tratamento.

É válido mencionar que, em nota introdutória ao ensaio “Do arrependimento” (III, 2), Villey diz que nos últimos ensaios (isto é, em todos do Livro III), o filósofo instaura sua filosofia moral, em oposição ao pirronismo, com bases relativas, porém, positivas, apelando para a certeza do fundo da consciência.

Concordaríamos plenamente com Villey, não fosse sua prerrogativa de que a filosofia moral baseada em certezas sólidas remetidas à própria consciência se dá “em oposição ao pirronismo” – não queremos dizer, com isto, que o ceticismo é compatível com certezas sólidas, mas que, diferentemente de Villey, o ceticismo pode ensaiar uma filosofia moral baseada no *phainómenon*. Assim sendo, investigarmos em que medida a presença desta linguagem cética nos *Ensaaios* sugere contribuições para o aperfeiçoamento do próprio ceticismo. Veremos que no “Da arte da conversação”, simultaneamente ao seu método filosófico, encontramos, a presença de uma linguagem, que se inicia por meio da discussão sobre a diferença entre o filósofo dogmático e, por assim dizer, o não dogmático.

Para exibirmos a presença desta distinção, no primeiro tópico, discutiremos a conversação como um modo de instrução, que, segundo Montaigne, ocorre pelo processo de correção. A forma dessa conversação teria um sentido análogo a uma forma filosófica

³⁹ SÈVE, Bernard; *Montaigne des règles pour l'esprit*, 2007.

referente à atitude filosófica não dogmática. E, herdado da conversação, o critério de opção filosófica será o temperamento. Este critério nos conduz ao exame das duas formas de atitudes filosóficas que se destacam no ensaio, a saber, a dogmática e a não dogmática – análogas à relação “não saber” ou “saber” conversar, tema que será discutido em 2.3. Em seguida, discutiremos as implicações de cada parte no que tange à instrução, observando que a atitude dogmática se configura em modelos artificiais de conduta, enquanto a não dogmática surge como uma possibilidade de nos libertarmos do puro artifício. Discutiremos, então, a partir desse desenvolvimento, no tópico 2.4, a relação entre artifício *versus* natureza, como cerne do problema, assim como a trataram muitos filósofos antigos. Embora Montaigne, assim como os estoicos e os epicuristas, adote como guia de ação a *natureza* – o que também é o caso dos pirrônicos que adotam o *phainómenon* – parece-nos haver uma novidade na sua abordagem, pois ele se mostra contra boa parte da tradição antiga, conferindo nova forma ao termo natureza. Ou melhor, Montaigne atribui um sentido particular a esta noção, que não se vinculará a qualquer ideia de artifício, ainda que utilizando dos próprios artifícios. Denominaremos esse processo de “desdogmatização da natureza”. Mostrando o vínculo que haveria entre a noção montaigneana de natureza e a forma da instrução, deparar-nos-emos com algumas possíveis soluções para o problema de uma filosofia moral não dogmática, que envolvem a adoção da natureza (ou *phainómenon*) como critério moral.

2.1 AS FORMAS DA CONVERSAÇÃO

Nossa discussão inicial destina-se ao exame da primeira passagem do ensaio “Da arte da conversação”, que citaremos logo a seguir. Antes, uma breve apresentação do que examinaremos. A passagem a ser discutida é um tanto complexa devido ao próprio assunto que aborda. Como pano de fundo de uma aparente breve apresentação do capítulo, encontramos uma longa discussão, dada em poucas linhas, concernente ao primeiro aspecto que consideraremos sobre a filosofia moral montaigneana, a saber, a preocupação com o modo de transmiti-la. Inicialmente, Montaigne coloca-se como um aprendiz que investigará a forma de um argumento ciceroniano, cujo conteúdo é de caráter filosófico moral, i.e., visa a formação; e o faz por meio da apropriação do argumento. Porém, desde o início, deixa claro que pretenderá reformulá-lo.

Primeiramente, discutiremos uma possibilidade de leitura mais pontual – i.e., uma leitura linha a linha. Embora esta leitura inicial seja apenas um pequeno passo diante da complexidade do texto, parece-nos fundamental apresentá-la devido ao vínculo com o conteúdo a ser discutido. Ou seja, o assunto, que é de caráter moral e a crítica da forma de se levar a público, não se desvinculam.

Veremos que Montaigne procurará um critério moral, que se instaure juntamente com uma forma determinada de caracterizá-lo, i.e., não dogmática. Ou seja, que se vincule tanto à matéria ou conteúdo, quanto ao estilo, sugerido como um prenúncio do que Montaigne nos transmitirá como a instauração de uma filosofia moral não dogmática.

2.1.1 Três modos distintos de se instaurar valores morais:

Neste tópico veremos o primeiro aspecto de Montaigne à forma de instaurar uma filosofia moral. A crítica a três formas pontuais nos conduzirão ao entendimento de que Montaigne preocupou-se em não reproduzir os modelos dogmáticos, muito embora sirva-se deles, não apenas como exemplo a não ser seguido, mas também para a partir dos mesmos propor uma reformulação.

Retomemos os primeiros dizeres de Montaigne no “Da arte da conversação”:

[B] É uma prática de nossa justiça condenar alguns como advertência aos outros. [C] Condená-los porque erram seria tolice, como diz Platão. Pois o que está feito não pode ser desfeito; mas é para que eles não errem mais da mesma forma, ou para que se evite a imitação de seu erro. [B] Não corrigimos quem enforcamos; corrigimos os outros por meio dele. Eu faço o mesmo. Meus erros em breve se tornarão naturais e incorrigíveis; mas o proveito que os homens de bem trazem ao público ao se fazerem imitar, eu talvez o traga fazendo-me ser evitado: *Não vês como o filho de Albo vive mal e como Barro está na miséria? Grandes exemplos para quem pensar em dilapidar seu patrimônio.* (Horácio, Sát., I, IV, 109). (III, 8, p. 204 –grifo nosso)

Direcionamos nossa atenção, inicialmente, à discussão na qual Montaigne refere-se a modelos distintos de instauração de valores morais. Na passagem acima, o filósofo sugere as consequências de algumas práticas da justiça.

Não é clara, à primeira vista, a existência desta discussão. Porém, se considerarmos alguns aspetos intrínsecos à passagem, veremos que é pertinente sustentá-los. Por ora,

antecipamos que os modelos morais referem-se pontualmente, 1) à prática do suplício, 2) ao modelo platônico e 3) ao ciceroniano – sendo que este último surge indiretamente no contexto da discussão, ou seja, através da discussão indireta com uma passagem da filosofia de Cícero. Os dois primeiros modelos serão criticados por Montaigne, porém, surgem no seio da discussão como exemplos contrários ao último modelo que julgará mais proveito, porquanto se concilia com a ideia de correção.

O primeiro modelo encontramos nas seguintes partes da passagem: “[B] É uma prática de nossa justiça condenar alguns como advertência aos outros” e “[B] Não corrigimos quem enforcamos; corrigimos os outros por meio dele.”

Montaigne se refere à “prática de *nossa* justiça”, ou seja, à prática da justiça vigente entre seus contemporâneos, que concerne à prática do suplício. A implicação moral desta prática consiste na formação dos homens por meio do exemplo do que não se deve fazer. Ou seja, seria um modelo de moralidade instaurado por meio do critério de precaução, i.e., pela precaução de que não se imite uma ação viciosa. E este modelo ocorre por meio da condenação de alguns, como advertência a outros. Neste sentido, os corrigidos são apenas os outros, ou melhor, aqueles que testemunham a execução da pena e seus motivos; o mesmo não ocorre com o condenado, não ao menos em vida. De fato, a correção do condenado é impraticável no caso do suplício, como bem observa Montaigne: “[B] não corrigimos quem enforcamos; *corrigimos os outros por meio dele*” (*ibid.* – grifos nossos). O modelo consiste, mais precisamente, na ideia de uma forma de controlar as ações humanas através da negação do que não deve ser feito. Neste sentido não haveria uma noção de virtude dada diretamente, mas, tão somente de ações aceitáveis, que seriam estipuladas pelo exemplo do que não deve ser feito.

O segundo modelo baseia-se no sentimento de Platão⁴⁰, a partir do qual Montaigne explica, contrariamente ao primeiro modelo, que não se deve condenar qualquer um pelo erro cometido, mas com vistas em outra finalidade moral: “[B] É uma prática de nossa justiça condenar alguns como advertência aos outros. [C] Condená-los porque erram seria tolice, como diz Platão. Pois o que está feito não pode ser desfeito; mas é para que eles não errem mais da mesma forma, ou para que se evite a imitação de seu erro” (*ibid.*). Ou seja: condena-se com o intuito de conduzir o próprio condenado a não repetição do erro cometido, assim

⁴⁰ Não entraremos no mérito da discussão acerca de se de fato assim devemos considerar a filosofia platônica. Consideramos tão somente a premissa, cujo autor cita Platão, e analisamos sua forma e função diante da discussão.

como para evitar que outros errem da mesma forma. Pretende-se a correção tanto daquele que praticou o delito, quanto dos outros, o que não ocorre no primeiro caso.

É bem verdade que não fica claro, neste último caso, qual seria exatamente o modo de correção. Porém, difere-se substancialmente da prática do suplício na medida em que neste sequer há implícito aquele modo.

A semelhança desses dois primeiros modelos consiste no viés negativo de instaurar valores morais que ocorre por meio da acusação de um ato vicioso, assim como na inexistência de um critério de virtude oferecido de antemão.

É intrigante, contudo, a seguinte afirmação de Montaigne: “Eu faço o mesmo” (*ibid.*). O que Montaigne pretendeu dizer com isto, ele seria a favor destas formas de regular as ações humanas, que consistem na dissuasão da imitação dos erros alheios?

Como os dois modelos são, pelo menos na aparência, mutuamente excludentes, uma vez que um oferece a noção de correção, enquanto o outro não, dificilmente seria possível assumir a opção simultânea pelos dois. Poderíamos pensar que o autor procura corrigir os outros através do exemplo de um enforcado, já que suas intrigantes palavras seguem-se desta última afirmação. Por outro lado, considerando que a passagem baseada em Platão é um acréscimo posterior, indicado pela letra [C], poderíamos concluir uma mudança de ideia com o passar do tempo – ideia tal que ameniza o teor de sua afirmação, ao sugerir a tolice do ato de condenar ou enforcar um indivíduo simplesmente pelo erro cometido.

Não se trata, porém, nem de uma, nem de outra. Jamais poderíamos assumir que este filósofo seja a favor da condenação de um indivíduo pela aplicação de uma pena como pagamento pelo erro – como na lei de Talião. E isto não apenas porque, como veremos, o mesmo Montaigne se mostrará a favor da ideia de correção – inexistente no primeiro modelo mencionado; nem apenas pela complicação relacionada à falta de concordância entre as ideias. Mas, principalmente, porque em todo o contexto da obra montaigneana, um dos poucos pontos de vista que são assumidos inflexivelmente pelo autor é seu horror à crueldade⁴¹.

O horror à crueldade impele-me para a clemência mais do que nenhum modelo de clemência conseguiria atrair-me. (III, 8, p. 205)

⁴¹ Ademais, em nota introdutória a este ensaio, Villey diz “Nele (neste ensaio), assim como em II/ 5, II/11 e III/6, Montaigne manifesta em relação à crueldade um horror que é ainda mais louvável se considerarmos que esse vício era comum em sua época”. (II, 27).

Outra passagem, de outro ensaio anterior ao “Da arte da conversação”, i.e., “A covardia é mãe da crueldade”, denotam, com especificidade, uma vertente de crueldade, que exprime a repugnância de Montaigne ao suplício, especificamente. Como diz Villey, em nota introdutória, o suplício é uma atitude na qual “Montaigne manifesta em relação à crueldade um horror que é ainda mais louvável se considerarmos que esse vício era comum em sua época”. (II, 27).

[A] Tudo o que está além da simples morte parece-me pura crueldade. Nossa justiça não pode esperar que aquele a quem o medo de morrer e de ser decapitado ou enforcado não impede de cometer um delito, evite fazê-lo por imaginar um fogo lento, ou as tenazes, ou da roda. E não sei se enquanto isso não os lançamos no desespero; pois em que estado pode ficar a alma de um homem que durante vinte e quatro horas espera a morte, quebrado sobre uma roda ou, à velha moda, pregado a uma cruz? (II, 27, 551)

Observe-se que, além de posicionar-se contra esta prática de justiça por meio do suplício, devido à crueldade que a envolve, Montaigne a insinua como algo incompatível com o processo de correção, uma vez que a base deste modo de exercer a justiça é o medo do sofrimento causado pela crueldade, o que ele julga ser insuficiente para que se evite o desejo de delito. Ora, dessa perspectiva, se nem a pena de morte é argumento suficiente para convencer o delituoso de não levar a cabo sua prática, o suplício deixa de ser argumento, uma vez que o delituoso, ao enfrentar a pena de morte, já se colocou para além de qualquer possibilidade de convencimento em contrário do delito: o suplício é uma crueldade, mas não pode mais ser um argumento. Ora, o medo da morte não convence necessariamente a todos de abandonar a inclinação à prática do delito e o acréscimo da tortura apenas gera desespero.

Retira-se disto que não é plausível que Montaigne pretendia enforcar quem quer que seja; não ao menos literalmente. Tratar-se-ia de uma Metáfora?

Montaigne parece estar indicando a morte como um último argumento, por meio do qual não faz mais sentido esperar do interlocutor que ele realmente esteja aberto à argumentação posterior. Em outros termos, o dogmatismo daquele que pratica o delito mesmo diante do risco de morte serve de metáfora para o caso mais geral daqueles tipos de dogmatismos que se tornam resistentes ao próprio ato de argumentar, mais que a um argumento em particular.

Todavia, antes de esclarecermos qual seria o posicionamento de Montaigne diante da argumentação de sua passagem que inicia o “Da arte da conversação”, é preciso compreender seus reais motivos. Esta passagem assemelha-se a uma ideia ciceroniana sobre o ato de

repreender outros como um modo de correção de si mesmo. Ela se apresenta nos seguintes dizeres encontrados no *De Officiis*, de Cícero:

Não é algo sem proveito julgar os outros pelos quesitos pertinentes a cada um, contanto que nos guardemos dos erros que conhecemos neles. Porque acontece aqui que, não sei como, melhor conhecemos os erros alheios que os nossos, segue-se disso que aqueles que são mestres em repreender os erros dos outros corrigem-se a si mesmos. (*De Officiis*, I, XLI, 10)

Cícero alega que mais facilmente se conhece os erros de outros do que os seus próprios. E, ao evitar o exemplo negativo, o mestre, ao repreender o erro alheio, corrige-se a si mesmo. Esta ideia ciceroniana de autocorreção decorrente da repreensão do erro alheio surge indiretamente na passagem inicial que vínhamos discutindo: “[B] Não corrigimos quem enforcamos; corrigimos os outros por meio dele. Eu faço o mesmo. Meus erros em breve se tornarão naturais e incorrigíveis; mas o proveito que os homens de bem trazem ao público ao se fazerem imitar, eu talvez o traga fazendo-me ser evitado” (III, 8, p. 204). A preocupação de Montaigne com seus próprios erros revela a existência de uma espécie de diálogo indireto com Cícero.

Contrastando-se com os outros dois modelos de se instaurar valoração moral, mencionados por Montaigne, evidencia-se o modelo de Cícero, vinculado à noção de correção. Trata-se, no entanto, de uma ideia distinta de correção, i.e., a correção de si mesmo, que, embora ocorra pela observação e, por conseguinte, repreensão do erro de outrem, não se relaciona mais com o critério de punição, mas com um critério particular do indivíduo que se corrigirá a si mesmo.

Os três modelos assemelham-se, no entanto, na medida em que sugerem a correção como forma de evitar a imitação do erro de outro, seja do condenado, seja do repreendido. Portanto, assemelham-se, fundamentalmente, no seguinte aspecto: todos eles pretendem contribuir para estabelecer uma moralidade, seja particular ou não, ao tomar como critério conteúdos dados. Nos dois primeiros casos, o valor moral seria dado por meios externos e anteriores, ou melhor, por critérios estipulados anteriormente à correção – o que justifica a ideia de imposição de valor moral. No caso de Cícero, o critério seria “os quesitos pertinentes a cada um”, ou melhor, seria um critério particular, cujos fundamentos pertencem ao sujeito, que julgará o fato em conformidade a sua própria idiossincrasia.

Percebe-se que em nenhum dos casos o critério de valor moral se altera, mesmo durante o processo de correção. Ou seja, se o processo de correção se dá em vista de um juízo

sobre o vício anteriormente dado, é improvável que haja uma correção legítima, pois não há reflexão sobre o próprio fundamento do erro. Como diz Montaigne: “[B] Não corrigimos quem enforcamos; corrigimos os outros por meio dele. Eu faço o mesmo. Meus erros em breve se tornarão naturais e incorrigíveis; mas o proveito que os homens de bem trazem ao público ao se fazerem imitar, eu talvez o traga fazendo-me ser evitado [...]” (III, 8, p. 204). Montaigne, à primeira vista, parece estar dizendo que pretenderá corrigir alguns pela condenação de outros, assim como que, paradoxalmente, prefere ser evitado, ao contrário daqueles que optam pelo modelo de imitação. Cabe-nos indagar desse modo do que se trata esse modelo de imitação, assim como quem exatamente seriam esses homens de bem.

Com vistas num esclarecimento dessas questões é preciso visualizarmos que o foco da discussão não reside, precisamente, no conteúdo que está sendo discutido, mas, antes, na forma como um modelo de filosofia moral deveria ser exibido:

Importa-me pouco a matéria, as opiniões me são iguais e a vitória no assunto me é quase indiferente [...] [C] E diariamente ocupo-me lendo autores sem preocupar-me com seus conhecimentos, buscando seu modo, não seu assunto. Assim também busco a comunicação com algum espírito famoso, não para que ele me ensine mas para que eu o conheça e, conhecendo-o, se ele o valer, o imite. (III, 8, p.210/214)

Esta passagem revela que, desde o início, Montaigne pretendeu se contrapor a Cícero. Isso não apenas nos revela sua busca da melhor forma de correção, mas as próprias implicações nas quais a forma geral da ideia moral ciceroniana poderiam incorrer. Ou seja, Montaigne ocupa-se de criticar os modelos analisados apontando para a possibilidade de reformular seus métodos. De fato, ele não desconsidera completamente a matéria ou os argumentos discutidos, posicionando-se como um filósofo sem opinião. Como vimos, opina contra a prática do suplício e posiciona sua preferência pelo argumento de Cícero; o que não garante, contudo, que concordará com a forma pela qual este filósofo se leva a público.

Montaigne acata a ideia ciceroniana acerca de julgar os erros alheios como um modo de corrigir-se a si mesmo e, a partir disso, desenvolve uma crítica sobre a própria forma como Cícero se pronuncia em matéria de filosofia moral. E será através dessa crítica que Montaigne encontrará um meio de levar-se a público que não seja através de um modelo filosófico a ser imitado ou reproduzido.

Em outras palavras, esclarece-se que a semelhança entre o conteúdo discutido por Montaigne e Cícero não é casual. Montaigne baseia-se exclusivamente na ideia ciceroniana de

corrigir-se a si mesmo através do erro alheio, ou melhor, apropria-se dela e, de fato, segue o modelo de imitação, que, no entanto, não ocorre sem uma possível conversação:

Cícero diz que “[...] não é algo sem proveito julgar os outros pelos quesitos pertinentes a cada um, contanto que nos guardemos dos erros que conhecemos neles” (*De Officiis*, I, XLI, 10). Montaigne acrescenta: “Não corrigimos quem enforcamos; corrigimos os outros por meio deles. Eu faço o mesmo” (III, 8, p. 204), acatando a sugestão de Cícero. De fato, sugere julgar os erros alheios pelos quesitos que lhe são próprios. Ou seja, julgará o erro da prática que visa a imitação: “o proveito que os homens de bem trazem ao público ao se fazerem imitar, eu talvez o traga fazendo-me ser evitado”(III, 8, p. 204). Ademais, Cícero diz: “acontece aqui, não sei como, melhor conhecemos os erros alheios que os nosso, segue-se disso que aqueles que são mestres em repreender os erros dos outros corrigem-se a si mesmos” (*De Officiis*, I, XLI, 10). Montaigne acata e responde: “meus erros em breve se tornarão naturais e *incorrigíveis*” (III, 8, p. 204 – grifo nosso).

Eis o sentido do título “Da arte da conversação”: Montaigne, literalmente, estabelece uma conversa com Cícero. Para cada afirmação deste filósofo, encontramos uma resposta do outro. Montaigne não se encerra neste ponto. Ele “escuta”, acata, coloca em prática e reflete sobre os dizeres de Cícero. Este oferece o modelo de não imitação do erro alheio como um meio de autocorreção. Porém, a forma dogmática como se pronuncia, sugere ao leitor que seja imitado. Montaigne observa o erro alheio, a saber, o erro do próprio modelo dogmático de imitação e anuncia que não quer ser imitado, ou melhor, que prefere ser evitado – discutiremos posteriormente o sentido exato desta preferência, antecipando que há relações com sua preferência por não dogmatizar. Pois, o modelo de imitação, como vimos, pode ser questionável no que tange à correção, considerando que o critério deste modelo é externo ao sujeito.

Nossa discussão sobre o critério, mesmo que à primeira vista possa vir a parecer um tanto arbitrária, justifica-se pelos próprios motivos do autor. Montaigne antecipa seu objetivo ao alegar que “condenará” alguém para corrigir outros por meio dele, de modo tal que seus erros tornar-se-ão “naturais e incorrigíveis”. Em outras palavras, ao criticar o modelo de imitação, apontando como alvo as palavras de Cícero, tem como objetivo corrigir as implicações decorrentes do critério instaurado – que, como veremos, trata-se do preceito retórico de *aemulatio*, i.e., emulação, que no caso de Montaigne, ocorrerá pelos seus opostos.

Resta-nos, agora, discutirmos com maior cuidado porque Cícero é alvo de sua crítica e qual seria, exatamente, as implicações do “erro” que cometeu. É preciso, contudo, termos paciência e atentarmos para o preceito de *aemulatio*, cujo exame nos conduzirá para

esclarecimento do sentido de Montaigne chamar seus erros de naturais e, conseqüentemente, incorrigíveis.

2.1.2 O uso da *aemulatio*⁴² às avessas

Retira-se da discussão do tópico anterior a preocupação de Montaigne com a forma de se levar a público, porquanto seria um importante aspecto para determinar uma filosofia moral como dogmática ou não dogmática. Sugerimos que a prática da conversação (entre Montaigne e Cícero) possivelmente será a forma de se levar a público escolhida por aquele filósofo, dentre a qual encontramos um preceito retórico (*aemulatio*) como cerne da conversa em questão; por meio do qual Montaigne poderá criticar a forma dogmática ciceroniana.

Portanto, agora, aprofundaremos a discussão anterior, tendo em vista a *aemulatio* como seu princípio. Apresentaremos os sentidos atribuídos, por Cícero, a esta noção de *emulação*, a saber, como imitação da virtude, e, por seus opostos, por assim dizer, a rejeição dos vícios. Veremos que Montaigne emulará Cícero, cuja virtude será tomada como a adequação da forma (*decoro*⁴³) do argumento apresentado. O problema, contudo, estará na disciplina do discípulo Montaigne para com os dizeres de seu mestre, que culminará na ultrapassagem da própria forma do mestre em questão.

Como já antecipamos, Montaigne menciona indiretamente o preceito de *emulação*, que seria um lugar (comum) que envolve a comparação entre virtudes e vícios de dois partidos. A partir desta comparação deve-se julgar pelo melhor ou pelo pior, segundo os critérios estabelecidos na própria comparação. Segundo as palavras de Lewis:

A emulação (*aemulatio*) é um assíduo esforço para igualar ou exceder algo ou alguém em algum aspecto, que denota preferencialmente um

⁴² Não é clara a fonte da qual Montaigne retira esses preceitos. Suas leituras revelam contato tanto com Cícero, cujas obras oferecem lições de retórica indiretas, devido ao próprio modo como a usa o autor, quanto com Quintiliano. Ao longo dos *Ensaaios*, Montaigne insere diversas passagens retiradas de textos de Cícero, assim como estabelece inúmeras discussões acerca de passagens deste filósofo, o que sugere um forte indício de que se apropriou do conhecimento da arte retórica através dos dizeres deste filósofo. Quanto ao Quintiliano, referências diretas, i.e., em forma de citações, aparecem poucas vezes nos ensaios montaigneanos. Porém, o fato de que houve contato de Montaigne com as obras de Quintiliano nos possibilita sustentar a hipótese de que ele pode ter feito um uso indireto do conhecimento oferecido por este retor. Por outro lado, note-se que Quintiliano também se baseou em obras ciceronianas para realizar suas *Instituições Oratórias*.

⁴³ Sabe-se que a retórica é a arte do *decoro*, que oferece diversas regras para a formação de oradores, ou melhor, exercício da prática do discurso falado.

esforço mental, enquanto a imitação (*imitatio*) diz respeito ao modo da ação; rivalidade (*rivalitas*), porém, é uma competição ciumenta e, dessa forma, é usada somente em sentido negativo, a emulação, por outro lado, é usada tanto num sentido positivo, quanto negativo. Cícero assim explica esta palavra: *a emulação é dita de duas formas, seja no louvor, seja na censura, ocorre tal termo; “então a imitação da virtude é dita emulação... e é rivalidade se não se possui aquilo que se cobiça, enquanto o outro o tem”*. (Charlton T. Lewis, Charles Short, A Latin Dictionary, verbete *aemulatio*, <<http://www.perseus.tufts.edu>>) C,c. Tusc. 4, 8, 17.

Certamente, não é obvio o uso da emulação na passagem inicial do “Da arte da conversação” que estamos discutindo. A *emulação* é a imitação da virtude, segundo Cícero. Para Lewis, não se trata de uma imitação qualquer, exige-se um esforço mental que conduz ao ato de imitar. Ou seja, o esforço mental é o meio que conduz ao entendimento, por assim dizer, da virtude, ou o meio pelo qual se torna possível atingi-la ou atuá-la. Assim sendo, a ação virtuosa traduz-se pela imitação da própria virtude.

Cícero, por sua vez, fez uso da emulação pelo seu oposto. Ou seja, julga legítimo que se repreenda o erro de outro, segundo seus próprios quesitos, desde que se evite a imitação do que se julgou errado. Sinteticamente isto significa: não imitar o vício. Sendo a emulação a imitação da virtude, segue-se disso ela mesma, em seu oposto, seria a não imitação do vício.

Montaigne emula Cícero considerando os dois sentidos do termo. Por um lado imita sua virtude, ou seja, a ideia geral do argumento. Por outro lado, tendo em vista o sentido de emulação pelo oposto, ele o utiliza na medida em que se esforça para atingir uma espécie de virtude, por meio da recusa da imitação dos erros de Cícero - reformulando. Em outras palavras, faz louvor e censura Cícero, ao mesmo tempo.

Não há um sentido preciso de virtude próprio da filosofia montaigneana, não, ao menos dado diretamente. No “Da arte da conversação”, no entanto, vimos, anteriormente, que Montaigne deixa claro a importância que atribui à forma, antes mesmo do que à matéria. Ora, justamente o decoro na forma da conversação exigia o complemento na noção de correção. Mas, qual seria, de fato, a falta de Cícero, segundo Montaigne?

A ideia geral do argumento de Cícero advém do modo como usa a *emulação*. Sabe-se que a forma, porém, não se resume apenas à ideia geral do argumento, mas ao modo como ele se apresenta. No caso de Cícero, seu argumento é apresentado categoricamente. Mesmo que na afirmação “*não sei como*, melhor conhecemos os erros alheios que os nossos...”, possa vir a denotar certo sentido menos comprometido com sua assertividade, uma vez que se refere a uma observação factual, sem provas; não deixa de oferecer um teor assertivo por força do

peso do próximo passo, a saber, “[...] *segue-se* disso que aqueles que são mestres em repreender os erros dos outros corrigem-se a si mesmos”.

Cícero apresenta um típico modelo de instrução dogmático, que vai além da mera constatação de um fato, evocando não apenas uma idiossincrasia, mas também exigindo de seu público que venham a imitá-lo a partir do próprio conteúdo de seu argumento; consequência de sua forma. Em outras palavras, pretende instruir seu leitor, por uma regra positiva, assertiva e definitiva. Montaigne pretende justamente completar essa atitude ciceroniana mostrando que seu avesso também faz sentido. Justifica-se, assim, a estranha citação da passagem de Horácio, que conclui o primeiro parágrafo do “Da arte da conversação”.

[...] mas o proveito que os homens de bem trazem ao público ao se fazerem imitar, eu talvez o traga fazendo-me ser evitado: *Não vês como o filho de Albo vive mal e como Barro está na miséria? Grandes exemplos para quem pensar em dilapidar seu patrimônio.* (Horácio, Sát., I, IV, 109). (III, 8, p. 204 – grifos nossos)

O avesso do preceito corrige o excesso da norma ciceroniana. Eis a emulação ao oposto: ao mesmo tempo em que Montaigne emula Cícero imitando sua virtude, ao fazê-lo, tem como alternativa única denunciar o próprio modelo que o motiva. Uma vez que a imitação da virtude exige um esforço mental, e os critérios apresentados são os quesitos pertinentes a cada um, para Montaigne não haveria outra alternativa senão denunciar o erro da avaliação moral de outro, denunciando seus próprios. Montaigne quer corrigir-se a si mesmo, ele coloca-se, para tanto, como um aprendiz de Cícero. E, ao imitá-lo, obriga-se a tê-lo como alvo, mas, ao mesmo tempo completa Cícero, pondo-se como alguém que corrige o outro sem ter a norma positiva: vale-se do exemplo e do exame da circunstância de seus próprios erros, na esperança de que isso resulte em algo mais preciso que a formulação de um preceito universal indiferente às circunstâncias do erro. Desse modo, podemos ilustrar da seguinte forma: enquanto Cícero diria, virtual e dogmaticamente, “imite os homens de bem”, Montaigne diria algo mais, a saber, “imite os homens de bem, mas evite seus erros”. Erram justamente aqueles que se apresentam como passíveis de serem imitados. Montaigne prefere não ser imitado, não por adotar uma postura de quem “dilapida seu patrimônio”, como se diz na citação de Horácio, mas porque sugere que não imita (i.e., não adota os argumentos dogmáticos) e quer ser imitado em sua não imitação (ou seja, em sua forma de pronunciar-se e corrigir-se não dogmática).

No entanto, é um tanto arriscado de nossa parte dizer que Montaigne não se preocupa tanto com matéria, quanto com a forma; mesmo levando em consideração suas próprias palavras. Na passagem seguinte, retirada do ensaio “Covardia, mãe da crueldade”, o autor desconcerta nossa leitura com a seguinte advertência sobre si mesmo:

[C] As belas matérias sempre conservam bem sua importância, em qualquer lugar onde sejam espalhadas. Eu que me preocupo mais com o *peso e utilidade* dos argumentos do que com sua ordem e seqüência [...] (II, 27, p. 549 – grifo nosso)

Como Montaigne poderia assumir, ao mesmo tempo:

Importa-me pouco a matéria, as opiniões me são *iguais* e a vitória no assunto me é quase indiferente. (III, 8, p.2 10 – grifo nosso)

Em termos lógicos, Montaigne deveria posicionar-se ou como alguém que se preocupa com a matéria, ou como alguém que não se preocupa com a mesma. Assim como optar pela importância do peso dos argumentos ou opiniões ou pela igualdade entre eles. Porém, não devemos levar em consideração a obviedade lógica que motiva nosso modo automático de pensar.

Nada impede que Montaigne dê importância à matéria e ao mesmo tempo importe-se pouco com ela. Além de que nada o impede de assumir a qualidade de peso e utilidade dos argumentos, mesmo considerando-os iguais neste mesmo sentido.

Destinaremos o próximo subtópico para discutirmos o modo como Montaigne compreende a importância da matéria. Veremos que Montaigne considera todo o conteúdo como mera opinião, ou seja, como algo que não tem valor no que tange à verdade. Trata-se, desse modo, de um conceito puramente pessoal e que, mais uma vez, encontrar-se-á vinculado à forma, no âmbito da filosofia montaigneana.

2.1.3 “Imitar” sem ser imitado

Pode haver alguns com meu temperamento – eu que me instruo mais por oposição do que pelo exemplo, e mais por evitar do que por acompanhar. (III, 8, p. 205)

Se Montaigne compreende a instrução como uma questão de temperamento, pouco nos resta a dizer sobre este assunto. Até então vimos que o filósofo ocupa-se em oferecer um modelo de correção, segundo o qual aquele que pretende ser corrigido deve se corrigir, com vistas na correção da forma, antes que do conteúdo. Aplica-se este método à filosofia moral, na medida em que pode também se tratar da correção dos vícios. Tudo o que nos remete à esfera moral, contudo, refere-se ao conteúdo de uma forma mais geral, aplicável a outras esferas do saber. Trata-se, portanto, da forma por meio da qual ele assume ser mais razoável instruir-se e instruir os outros. É uma instrução com vistas na comunicabilidade através da constatação da natureza da particularidade de todas as coisas. A particularidade, no entanto, refere-se ao fato de que o critério cuja própria forma encontra-se fadada é o temperamento. E, não apenas porque a matéria vincula-se diretamente à forma, mas também porque ela relaciona-se a uma idiossincrasia, não restam dúvidas de que seu critério é o mesmo.

Ao atribuir à forma da instrução o critério de temperamento, o filósofo termina por desclassificar toda e qualquer possibilidade de universalidade. Ou seja, o que universaliza a forma seria seu critério, que, no entanto, envolve a particularidade; o que reduz toda a universalidade a algo fundado em um particular. Observe-se que a particularidade do critério moral montaigneano, assemelha-se à particularidade da noção cética de *phainómenon*.

Embora não haja universalidade *stricto sensu*, é possível que dois indivíduos compartilhem de temperamentos parecidos. Ao explicar o sentido da instrução por oposição e pelo ato de evitar uma opinião, Montaigne sugere que o pirrônico seria aquele com quem compartilha do mesmo temperamento:

Nós que privamos nosso julgamento do direito de dar sentenças, encaramos com brandura as idéias diferentes das nossas; e, embora não lhes apliquemos o julgamento, facilmente lhe aplicamos ouvido. Quando um prato está totalmente vazio na balança, deixo o outro oscilar sob os sonhos de uma velha. (III, 8, p. 207)

O exemplo visto anteriormente de uma conversa estabelecida com Cícero é o prenúncio de que sua discussão girará em torno desta mesma prática, que se vincula ao processo de instrução. A forma como alguém conversa, determina seu modo de posicionar-se filosoficamente, ao menos em algum aspecto⁴⁴. Percebemos isto na medida em que se revela a maneira como Montaigne diz ser seu posicionamento diante de uma conversação. O autor diz

⁴⁴ Discutiremos mais detalhadamente o modo como a conversação torna-se análoga ao posicionamento filosófico no tópico 2.2.2, tendo em vistas os problemas que isto implica, tal como a conversa entre Montaigne e os filósofos antigos, ou seja, textos.

que se priva de atribuir ao seu julgamento o peso de uma sentença, ou seja, de pronunciar um pensamento de modo que se encerre um juízo definitivo sobre algo com valor moral, por exemplo. Esta declaração denuncia a familiaridade que liga Montaigne ao posicionamento do pirrônico. Pois, assemelha-se ao modo como o cético lida com seus juízos na medida em que evita pronunciar-se sobre suas próprias *phantasíai*, visto no capítulo anterior.

A próxima ideia diz respeito à *epokhé*, que é representada pela ideia da balança, sugerindo o peso dos argumentos⁴⁵. Deixar um prato vazio de uma balança oscilar sob os sonhos de uma velha pode significar tanto que a ausência de julgamento tenha menos peso que a superstição – caso compreendamos que a “oscilação” signifique que a balança incline-se – quanto que a ausência de julgamento tem o mesmo peso que a superstição – uma vez que a “oscilação” termine por equilibrar a balança. Neste caso, deveríamos considerar que Montaigne é a favor da suspensão do juízo, já no outro, apenas que ele atribua peso a qualquer julgamento antes que a nada. As palavras que se seguem, denunciam que ele pretendeu, com isso, dizer que a superstição tem mais peso que a ausência de julgamento.

Quanto a mim, elas (as superstições) superam apenas a inanidade, mas a superam. Também as ideias vulgares e fortuitas são, em peso, algo mais do que nada na realidade. E quem não se deixar levar por elas até esse ponto talvez caia no vício da obstinação para evitar o da superstição. (III, 8, p. 207)

Pretende-se com esta passagem alertar para o peso dos argumentos. Uma ideia vulgar, assim como uma superstição, tem peso insignificante na realidade, pois valem mais do que nada. Ora, vimos que a *epokhé* cética é um estado mental no qual o cético não afirma nem nega qualquer coisa, ou melhor, um estado no qual ele ausenta-se de assentimento. Vimos, também, que um argumento recorrente lançado ao cético é o da *apraxia*, que significa a impossibilidade de o cético viver como um homem comum, pois não pode julgar sequer que é um homem e que está vivo.

Montaigne propicia uma boa resposta a esta objeção, ao mostrar que mesmo diante da prática da *epokhé*, ou seja, ao abster-se de julgar de modo sentencial, não é contraditório sustentar ideias comuns ou vulgares, ou melhor, sem peso filosófico. Vimos que no caso do cético, ele pratica a *epokhé* apenas em relação aos juízos sobre a natureza das coisas. Porém, uma implicação desta ideia seria aquela que se direciona a própria atitude filosófica cética, denunciando-a como nula em termos práticos. Ou melhor, nada se aplica na vida prática após

⁴⁵ Sabe-se que Montaigne, em sua história, mandou cunhar uma moeda com a efígie de uma balança equilibrada, a fim de representar a *epokhé* cética.

ter filosofado, porquanto aparentemente volta-se a viver como se nada tivesse acontecido, não ao menos em relação a avanços especulativos.

Montaigne, no entanto, inverte o jogo na medida em que nos leva a considerar que ambos os extremos, i.e., atribuir peso às superstições (uma vez eu aquele que enfrenta constantemente a superstição encontra-se frequentemente obstinado, recaindo no mesmo erro da própria superstição, ou seja, no fantasioso), assim como aos julgamentos assertóricos, não mudam o fato de seus conteúdos pesarem pouco mais do que nada. Conclui-se, desse modo, que o filósofo parece ser a favor da *epokhé*, mas somente em relação aos extremos.

Alerta-nos o filósofo que o peso que se dá para um argumento filosófico assertórico é o mesmo que devemos atribuir a uma “maluquice” (*ibid.*) supersticiosa. Isto corrobora a ideia de que é o tom sentencial que confere o peso e autoridade ao julgamento. Montaigne pretende denunciar que a validade do argumento não pode provir de uma fonte artificial e, por conseguinte, prenuncia a existência de ao menos uma forma, cujos argumentos não incorrerão a dogmatismo.

O foco desta discussão, então, direciona-se à forma como os julgamentos filosóficos são apresentados por seus autores. A forma do argumento implica em severas consequências para o interlocutor, no que tange à instrução. Assim sendo, mesmo que Cícero, por exemplo, tenha pretendido conduzir seu público à correção de si mesmo, sua forma não é totalmente honesta e relação a seus objetivos.

Esta forma não é exclusiva de Cícero, mas refere-se a todo modelo dogmático. Não é o caso de assumirmos, a partir do que vimos, que Montaigne considere toda a filosofia ciceroniana dogmática, mas, ao menos nesse preciso exemplo. Montaigne diz imitar os modelos que tenham valor, com vistas na correção de si mesmo – mas aponta para a maneira como pretendem ser imitados. O modelo que não deve ser imitado é o modelo dogmático, que não oferece possibilidade de reflexão sobre o conteúdo, já o modelo imitável não se encerra de forma sentencial. Cícero, embora sugira o conceito de imitação que Montaigne pretende transmitir, falha apenas em determinar a forma de imitação adequada, o que, no limite, acaba comprometendo o conteúdo da imitação ela mesma.

O problema da forma de um modelo de instrução é definitivo para caracterizar uma filosofia moral dogmática ou não. A noção de instrução denota algo mais do que uma mera particularidade no seio de uma filosofia moral – mesmo que apresente um critério idiossincrático como o é o do temperamento daquele que julga a máxima moral. A instrução envolve a possibilidade da transmissão do preceito moral. Nosso próximo passo, portanto, será o exame do modo como a conversação vincula-se à forma de posicionar-se

filosoficamente, tendo em vista nas formas dogmática (ou artificial, como veremos) e a não dogmática (não artificial).

2.2 DA ARTE DA CONVERSAÇÃO AO POSICIONAMENTO NÃO DOUTRINÁRIO: ARTIFÍCIO X NATUREZA

Neste tópico examinaremos o modo como os aspectos apresentados anteriormente, como prenúncios da filosofia moral montaigneana, participam de uma forma filosófica não dogmática. Anunciamos a possibilidade de relação entre a conversação e o modo de posicionamento filosófico, instaurando-se sob a forma de instrução e correção. E, agora, nos é possível distinguir dois vieses da noção de conversação, tal como se manifestam no “Da Arte da Conversação”. Vimos, sem esclarecer a distinção, que a conversação relacionar-se-ia à opção por modelos de instrução, que são ditadas pelo temperamento do instrutor, assim como dos instruídos. Veremos inicialmente, em 2.2.1, que, de fato, neste sentido, a conversação envolve ao menos dois tipos de interlocutores diferentes, i.e., os que sabem conversar *versus* os que são tolos diante de uma boa conversa. Respectivamente, seriam os mesmos que optam por ir contra aos modelos de instrução *versus* os que optam pelo exemplo destes mesmos modelos. Em síntese, os não dogmáticos e os dogmáticos.

Discutiremos, posteriormente, a ideia de que a relação que se dá entre interlocutores e modelos de instrução apresenta uma analogia entre a conversação e a forma de se pensar filosoficamente. Como diz Villey, ao alertar o leitor do ensaio, em nota introdutória, Montaigne “ao mesmo tempo que uma arte de conversar, oferece-nos também uma arte de conduzir o pensamento” (III, 8, p. 204).

Esse sentido do termo conversação, no entanto, não deve ser tomado como único. No âmbito da filosofia montaigneana, a conversação *stricto sensu* ganha força se observada em relação à sua forma; este será o tema discutido no subtópico 2.2.2. Montaigne estabelece conversas em seus *Ensaio*s, que, porém, revelam-se sobre uma forma única e diametralmente oposta ao modelo dogmático. Estas palavras não significam apenas um anteciper do posicionamento filosófico do autor, que seria oposto ao dogmático, mas também que a própria ideia de prática da conversação, no sentido em que Montaigne a conduz, transfigura-se numa filosofia moral não dogmática, justamente não poder incluir um interlocutor dogmático. De modo que o “não saber conversar” deixa de ter o caráter de “não saber conversar bem”,

passando a ter o peso de indicar que um dos polos da conversação passou a “não ser um interlocutor legítimo da conversa”, o que, analogamente, significa “ser alguém cujo raciocínio não tem função filosófica” e, por conseguinte, legitimidade para a formação moral.

Montaigne pretende com isso denunciar a inanidade das fantasias humanas, no que tange à sua função filosófica – compreendendo por fantasias humanas tanto o julgamento sentencial – ou seja, o juízo dogmático – quanto as superstições, não menos dogmáticas. Assim sendo, instaura-se um sentido de conversação estritamente vinculado ao modo como Montaigne compreende o que deve fazer uma filosofia, apartada de toda fantasia, nos sentidos acima expostos, a saber, trata-se de uma constante investigação, cujo critério é sua relação real com a vida prática.

Não ocorrerá mais uma discussão sobre diferentes formas de posicionamento filosófico. Montaigne pretenderá decretar fim às formas dogmáticas, ao demonstrar em que medida elas não se conformam à correspondência com a vida prática, assim como, a perniciosa implicação discursiva de encerrar a atividade filosófica, das quais se deriva.

Por fim, em 2.2.3, a fim de resolver o problema sobre o objetivo da investigação ou conversação, veremos que Montaigne, assim como o cético, chega a considerar como objetivo de investigação o alcance da verdade, porém, com a ressalva da ideia de que ela não pode ser encontrada, ao modo do cético acadêmico. Trata-se de um modo inusitado e paradoxal, que, no entanto, oferece não apenas soluções para o conflito que este posicionamento gerava, já no âmbito da filosofia de Sexto Empírico, como também aperfeiçoando a própria forma apresentada por Sexto, conferindo-lhe novo alcance, até onde podemos perceber.

2.2.1 O saber conversar: dogmáticos x não dogmáticos

Desta conversação em que há dois tipos de interlocutores diferentes, i.e., os dogmáticos e os não dogmáticos, Montaigne não participa. E isto porque trata da exposição de um conceito de conversação por meio da qual pretende estabelecer a diferença entre a disputa e a investigação. Não é difícil perceber para qual lado o autor pretende inclinar-se.

Não discutiremos, ainda, a passagem do posicionamento diante de uma conversa com o posicionamento filosófico – este tema será discutido logo na sequência, em 2.2.2. Ainda que alguns prenúncios disso não deixem de aparecer como possibilidades desta relação no âmbito desta nossa discussão inicial. Por exemplo, porque assumirmos a existência desta analogia

entre conversação e a filosofia exige um exame mais cuidadoso, uma vez que já esclarecemos que Montaigne dialoga com Cícero, com o intuito de resolver alguns problemas de cunho filosófico – na primeira parte deste capítulo?

Após a primeira discussão, i.e., aquela estabelecida com Cícero, Montaigne demora-se praticamente em todo o restante do ensaio para discutir a maneira como se dispõe a conversar. A conversação com Cícero, embora haja algumas indicativas iniciais do que realmente se trata, esclarece-se na medida em que Montaigne revela seu próprio método de conversação. Desse modo, a ideia de que há uma analogia entre conversação e filosofia, assim como a ideia de que realmente ocorre uma espécie de conversação com Cícero, esclarecem-se mutuamente⁴⁶.

Ao apresentar sua maneira de conversar Montaigne não diz que o tolo deveria ser sumariamente identificado como todos os filósofos da antiguidade com os quais diz estabelecer a conversação. Portanto, ele chama de tolo apenas àquele com quem de fato poderia estabelecer um diálogo real. Com Cícero, contrariamente, o diálogo estabelecido é virtual. O problema dos antigos para o qual Montaigne pretende apontar refere-se ao que eles nos legaram de mais essencial, a saber, a forma de seus discursos. Em relação à forma⁴⁷, no entanto, certamente, muitos antigos seriam considerados dogmáticos, aos olhos de Montaigne. Ou melhor, por enquanto pelo menos: filósofos dogmáticos e não necessariamente interlocutores tolos (dogmáticos).

Portanto, agora, nos atentaremos à imagem dos efetivos interlocutores que sabem conversar *versus* os que não o sabem.

Uma conversação, para Montaigne, tem que ter o caráter de uma disputa imune de qualquer sentido de violência, na qual os interlocutores esgrimam num jogo cujo resultado é a instrução.

[B] Quando me contradizem, despertam minha atenção, não minha cólera; vou ao encontro de quem me contradiz, de quem me instrui. A causa da verdade deveria ser comum a um e a outro. Que responderá ele? A paixão da ira já lhe atingiu o julgamento. A perturbação apoderou-se dele antes da razão. (III, 8, p. 208)

⁴⁶ Porém, decidimos iniciar nossa discussão com a “conversa” entre Cícero e Montaigne porque acreditamos que nesta discussão inicial revela-se, em forma de exemplo, como espécie de resumo, de todo o tema que estamos discutindo agora, de forma pouco mais detalhada e direcionada para o tema que nos move. E, principalmente, porque na primeira parte nos foi possível visualizar Montaigne colocando-se como uma espécie de aprendiz que se instrui a si mesmo. E, agora, será possível valorizarmos a passagem de “aprendiz” para uma espécie de “instrutor” não dogmático.

⁴⁷ Aqui, define-se o sentido da noção de forma: mesmo sem uma definição precisa apresentada por Montaigne, porquanto é dada pelo contexto, termina por significar a estrutura geral do texto, o estilo; no mesmo sentido em que um gênero poético ou retórico são formas.

As palavras acima revelam vários dos motivos do autor. Primeiramente, fica clara a ideia de que conversação sem a contradição, refutação ou comparação entre argumentos, não pode ser instrutiva. Encolerizar-se com a contradição de um argumento, ao contrário, não instrui, além de que pode inclusive denunciar a falta de resposta para o argumento contrário ao que se defende. Montaigne descreve o típico dogmático que acredita deter a verdade e que, ao ser refutado, perturba-se de modo que sequer pode apoiar-se em sua própria razão e fundamentos.

Percebe-se, com isso, que o problema no qual recai o dogmático de Montaigne é muito parecido com aquele apresentado nas *Hipotiposes* sextianas. Como vimos anteriormente, Sexto diz que o dogmático, ao contrário do cético, encontra-se em contínuo tormento, porque considera as coisas boas ou más por natureza. Quando acredita ser perseguido por um mal por natureza, busca incessantemente aquilo que acredita ser um bem, e, quando obtém o bem, encontra-se preocupado pelo temor de sua perda (Cf. HP, I, 27). Montaigne ilustra a ideia de perturbação pela ideia de cólera, como uma perturbação que se apodera da razão. Ao ser refutado, segundo as palavras de Montaigne, o dogmático encoleriza-se, talvez, pelo temor da perda da verdade. E, ao perguntá-lo, como “você acredita deter a verdade, como justifica o fato de ela não me ser comum?” Montaigne alega que “a causa da verdade deveria ser comum a um e outro”. Este argumento é exatamente o mesmo defendido por Sexto, a saber, de que o acesso à verdade, automaticamente, faz dela algo comum a todos envolvidos, na medida em ela deve ser incontestável e transmissível – tal como discutimos no primeiro capítulo.

Indagamo-nos, desse modo, se a instrução, para Montaigne, teria como pedra de toque a verdade. Ora, se a contradição instrui, não seria justamente porque ela, ao revisar o juízo, aproxima da verdade?

Ponho-me a conversar e a discutir com grande liberdade e facilidade, porquanto a opinião encontra em mim terreno pouco apropriado onde penetrar e lançar raízes profundas. Nenhuma alegação me espanta, nenhuma convicção me fere, por mais oposta que seja à minha. (III, 8, p. 206)

Essas palavras poderiam nos confundir na medida em que o critério de uma boa conversa baseado em contraposição de argumentos, aplica-se a uma discussão cujo conteúdo não passa de meras opiniões. Tratando-se de meras opiniões, num primeiro momento, parece plausível pensarmos que o foco da conversa é a busca pela verdade, como o seria para o pirrônico.

Desse modo, somos levados a indagar o que de fato pretende Montaigne com sua apologia a uma maneira “belicosa” de conversar. Pretenderia fazer da conversação uma disputa sem mais nenhuma finalidade?

Nossas discussões deveriam ser proibidas e punidas como outros crimes verbais. Qual vício não despertam e acumulam, sempre regidas e comandadas pela cólera! Passamos à inimizade - primeiro contra os argumentos, depois contra os homens. Só aprendemos a discutir para contradizer, e, cada qual contradizendo e sendo contradito, advém que o fruto da discussão é pôr a perder e aniquilar a verdade. Assim Platão, em sua *República*, proíbe esse exercício aos espíritos mal nascidos. (III, 8, p. 210)

Esta passagem pode ser interpretada ao menos de dois modos possíveis, caso o intuito seja esclarecer o modo como Montaigne acredita ser possível a instrução pela conversa na qual haja refutação. Por um lado, somos levados a pensar que Montaigne é contra a disputa pela mera disputa entre argumentos, uma vez que isto aniquila a verdade. Tratar-se-ia, neste caso, de uma possível crítica ao modo como compreende o ceticismo. Por outro lado, parece que Montaigne veste a roupagem do pirrônico, ao mesmo tempo em que pretende denunciar que este modelo, felizmente, aniquila a possibilidade de falsas verdades.

Precisaríamos nos inclinar para uma das alternativas, caso elas fossem excludentes entre si. Mas, não é o caso, ambas são pertinentes e podem ser assumidas ao mesmo tempo, se levarmos em consideração os motivos do filósofo.

A ideia de que Montaigne converge com o cético, pode ser compreendida pelo uso da primeira pessoa do plural, ao se referir ao modelo de refutação, típico da filosofia sextiana. O uso da segunda pessoa no plural poderia tratar-se também de filiação partidária em discussões de sua época. Isto, porém não nega o fato da semelhança do modo de contraposição de argumentos sextiano e montaigneano, embora isso não seja ainda suficiente para filiar Montaigne ao pirronismo. Neste caso, nada impede que se trate de uma crítica, sem a simpatia pelo modelo cético.

As implicações deste modelo de disputa, se ela se encerrasse na disputa apenas, como diz Montaigne, seria o extermínio da verdade. Portanto, para que compreendamos de que lado está Montaigne, é necessário compreendermos qual é seu posicionamento diante do resultado de uma disputa assim conduzida. Afinal, Montaigne é contra ou a favor do aniquilamento da verdade?

[B] Porque encetais o caminho de procurar a verdade em companhia de quem não tem passo nem porte que valham? Não prejudicamos o assunto quando o deixamos para examinar o meio de tratá-lo; não me refiro a um meio escolástico e artificial, refiro-me a um meio natural, de um entendimento sadio. O que acontecerá no final? Um vai para o oriente, o outro vai para o ocidente; eles perdem o principal e o dispersam na infinidade de incidentes (digressões, questões acessórias que surgem – nota de rodapé). (III, 8, p. 211)

Fica claro que Montaigne não é a favor da busca pela verdade em companhia de quem “não tem nem passo nem porte que valham”. Isto não significa que o autor entenda não ser possível haver uma boa maneira de buscá-la.

Sendo contra os modelos que dizem procurar a verdade e, porém, terminam por exterminá-la – por meio da fantasia de que a abarcaram –, as implicações para a forma da disputa serão as mesmas, mesmo se considerarmos que quem conduz a disputa é o cético ou os contemporâneos de Montaigne, tomados de forma impessoal. Em consequência, parece que a crítica estende-se à filosofia sextiana no que tange a sua forma e, ainda assim, nada impeça que se trate também de uma crítica aos seus contemporâneos.

Mas a relação com Sexto, entretanto, precisa ser um pouco mais precisada antes de continuarmos investigando as demais referências possíveis de Montaigne. Em relação à filosofia pirrônica, ele, aparentemente, lança uma crítica ao modo como Sexto deu forma ao assunto, em todas suas obras, em especial, às *Hipotiposes* – que certamente é a fonte com qual Montaigne travou contato.

Sabe-se que Sexto divide seu texto em duas partes, ou seja, na exposição geral e especial, sendo que na primeira se propõe a apresentar as características gerais do ceticismo e, na segunda, propõe-se a fazer objeções a cada parte do que se chama filosofia. Chama-nos a atenção esta segunda parte, na qual Sexto mostra o uso de todos os tropos argumentativos, sendo que todos o conduzem à *epokhé*, ao menos em última instância (ou numa instância mais geral e finalista) – não deixamos de considerar que em passos particulares da argumentação, por vezes, ele denuncia o regresso ao infinito, a circularidade etc. O fato é que nesta parte da argumentação, Sexto deixa seus estudiosos em dúvida sobre qual de fato seria seu posicionamento na busca da verdade, que assume inicialmente ser objetivo inicial do cético. Por um lado ele diz que o objetivo inicial do cético é justamente a busca pela verdade. Por outro lado, parece ele mesmo agir como diz que o fazem alguns cétricos, a saber, pela busca da *epokhé*.

Vimos no primeiro capítulo que estes dois modos parecem ser excludentes, uma vez que a experiência repedita da *epokhé* poderia muito bem o conduzir ao assentimento de que talvez não haja possibilidade de encontrar a verdade. Assumindo, apenas retoricamente, que continua a busca, sendo que seu objetivo de fato seria a *ataraxía*, decorrente da suspensão do juízo. Defendemos, inicialmente, que o cético poderia muito bem utilizar os modos de suspensão do juízo, caso o fizesse a fim de verificar os argumentos – de modo que, se não pudesse refutá-lo encontrar-se-ia de frente com a verdade.

Ora, quanto a essa dificuldade encontramos outras avaliações possíveis do ceticismo. Por exemplo, Hegel, bem mais tarde, faria uma crítica mais compatível com a que Montaigne parece estar sugerindo. Nas *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, ao longo do capítulo que discute o ceticismo, diz que o comportamento do cético é negativo, “a negação ativa ao encontro de todo princípio.” (HEGEL, 1975, p. 637). Esta interpretação vem de um filósofo moderno que reconhece a necessidade da contraposição entre argumentos ou, conforme suas palavras, “negação de duas unilateralidades” (HEGEL, 1975, p. 673), porém, não concede que o cético ultrapasse o uso meramente negativo da razão na medida em lança o próprio critério racional na negação do fundamento primeiro. Sugere, no entanto, que o cético efetivamente ultrapassa a importante crítica às aparências da razão, i.e., à representação e à certeza sensível. (Cf. HEGEL, 1975, p. 673).

Montaigne concordaria com Hegel, porquanto assume que o desenvolvimento incessante de contraposição de argumentos (das *Hipotiposes* II e III) apenas exalta a negatividade em detrimento da verdade – de modo tal que aniquila o próprio objeto que toma por objetivo –; e preconiza a ideia de que se pense sobre a reformulação do modelo tradicional. Ao que tudo indica, Montaigne, mesmo aderindo ao ceticismo neste sentido, ao procurar estabelecer uma nova forma (filosófica), parece ser mais eficiente, para o desenvolvimento da relação com a vida prática. Portanto, o autor assume que “não prejudicamos o assunto quando o deixamos para examinar o meio de tratá-lo; não me refiro a um meio escolástico e artificial, refiro-me a um meio natural, de um entendimento sadio” (III, 8, p. 211) – de fato, o retorno à *natureza* ou ao *phainómenon* surgem como possibilidade de que haja um fundamento primeiro, mesmo por meio de filosofia sem *dogmas*.

De fato, Montaigne é contra a disputa entre argumentos se ela encerrar-se em si mesma. Assim como compartilha do modelo refutativo, na medida em que o considera instrutivo como forma de denunciar as falsas verdades.

Detesto qualquer espécie de tirania, tanto a de palavras como a efetiva. Costumo inteiriçar-me contra essas vãs circunstâncias que enganam nosso julgamento pelos sentidos; e espreitando essas grandezas extraordinárias descobri que são, na maioria, homens como outros, *Na verdade, o senso comum é bastante raro nessa alta fortuna (Juvenal, viii, 73)*. Talvez os julguemos e ao enxerguemos menores do que são, visto que empreendem mais e se mostram mais: não correspondem ao fardo que assumiram. É preciso que haja mais vigor e poder no carregador do que na carga. Aquele que não pôs em ação toda sua força vos deixa adivinhar se tem força adicional e se já foi testado até seu ponto extremo; aquele que sucumbe à carga revela sua medida e a fraqueza de seus ombros. É por isso que vemos tantos indivíduos ineptos entre os sábios [...] A ciência é coisa de grande peso [...] (III, 8, p. 219)

Montaigne parece compreender que entre muitos dos filósofos, mesmo o cético, com o qual ele simpatiza, apresenta limitações típicas de nós humanos. No entanto, não seria o caso enxergá-lo menor do que é, na medida em que sugere uma forma de raciocinar muito pertinente. Montaigne parece denunciar, desse modo que a busca pela verdade, pode ser mantida, mas a forma dessa busca precisa ser compatível com o peso da tarefa. Esclarece-se, desse modo, que Montaigne, não apenas critica uma parte da filosofia sextiana, i.e., a argumentação especial (e não a geral), mas o faz ao mesmo tempo em que a aperfeiçoa, sem, contudo, modificar seu caráter essencial.

Quanto ao tolo, por outro lado, já antecipamos sua imagem, na medida em que vimos a figura do dogmático como aquele que não consegue se manter tranquilo diante do ato de ser refutado. Mas, quem garante que este tolo de quem fala Montaigne seria mesmo, apenas e tão somente, um dogmático?

O tolo é aquele com o qual Montaigne diz se irritar – e mesmo considerando-se tolo por isso, ou quando também admite dizer tolices não se considera tolo da mesma forma⁴⁸. E, justamente, porque é a forma de se portar numa conversação que faz do legítimo tolo um tolo. (Cf. III, 8, p. 206). O tolo, inicialmente, não precisaria ser o filósofo dogmático, pelos motivos já vistos, poderia ser apenas aquele que, em termos de conversação, opta pela forma arrogante e imperiosa. Vejamos uma passagem na qual Montaigne revela um desses aspectos

⁴⁸ “A tolíce é uma qualidade má; porém não poder suportá-la, e irritar-se e roer-se por causa dela, como me acontece, é uma espécie de doença que pouco fica devendo à tolíce em importunidade; e é o que agora quero denunciar em mim” (III, 8, p. 206 – grifos nossos). A passagem grifada significa que Montaigne considera seus julgamentos como meras opiniões, assim como o são as do tolo. Porém, considerando que um dos aspectos do tolo é justamente não reconhecer sua tolíce, ou seja, não compreender a fraqueza de seus julgamentos, i.e., dos julgamentos humanos, uma vez que o autor reconhece a própria tolíce, como típica de um humano, deixa de o ser.

pelos quais poderíamos identificar, ao longe a figura do tolo, mas pelo avesso, negando tudo aquilo que o tolo não seria capaz de suportar:

Assim, as contradições dos julgamentos não me ofendem nem me alteram; apenas me despertam e me exercitam. Fugimos da correção; deveríamos oferecer-nos e nos expormos a ela, principalmente quando vem em forma de conversação e não de aula (e não em tom professoral – nota de rodapé). (III, 8, p. 207 – grifos nossos)⁴⁹

Ao contrapor uma atitude inversa à do tolo, Montaigne refere-se à instrução por meio do exercício, conferindo-lhe um critério diferente daquele que finalmente permitiria estabelecer uma verdade definitiva. Ou seja, um dos aspectos da instrução é o exercício que ocorre durante o processo de disputa numa conversação, o que fortifica o poder de escuta, assim como o de argumentação. Mas, como vimos, não se deve parar por aí.

O que nos motiva na passagem é a segunda imagem do tolo que nele é sugerida, o tolo como aquele que estabeleceria um tom professoral numa conversação⁵⁰. Observa-se que Montaigne coloca-se contra essa atitude porque, de fato, ela impossibilita a verdadeira conversação. De modo que, para que haja conversa é preciso que se esteja disposto a instruir-se, exercitar-se. Os tolos, diferentemente, posicionam-se como se já detivessem a verdade, querendo ensiná-la a seu interlocutor. Portando-se à maneira cética, Montaigne passa a considerar o tolo seu principal inimigo numa conversação, porque ele tenta aniquilá-la:

Que maior vitória esperais do que ensinar a vosso inimigo que ele não pode lutar convosco? Quando ganhais a preponderância de vossa proposição, é a verdade que ganha; quando ganhar a preponderância da ordem e do método, sois vós que ganhais [...] [C] O mundo não é mais uma escola de busca. [B] Ganha não quem transpassar mas sim quem fizer as corridas mais belas. Tanto pode fazer papel de tolo quem diz certo como quem diz errado; pois estamos tratando da maneira, não da matéria do dizer. Minha tendência é atentar tanto para a forma como para a substância, tanto para o advogado como para a

⁴⁹ Nesta passagem, possivelmente, Montaigne esteja se referindo a “nós” como “nós os céticos”: não querem ser corrigido e por isso levam-se a público de modo tal que isto não seja possível? Ademais, sugere que a atividade refutativa traz benefícios, devido ao exercício, mas apenas pode ser travada entre “homens de brio”, a fim de “fortalecer o ouvido e endurecê-lo contra essa fragilidade do tom cerimonioso das palavras” (Cf. III, 8, p. 208). Percebe-se que Montaigne ao criticar o modo de se portar do tolo não exige um tom cerimonioso e artificial, mas sim aquele que possibilita real conversação, ou melhor, instrução e exercício.

⁵⁰ É válido mencionar que encontramos nesta mesma direção os dizeres de Quintiliano, em sua discussão *Do uso que se deve fazer das Sentenças*: “Sucede também que, quem anda unicamente atrás de Sentenças, de necessidade há de dizer muitas pueris, frias e ineptas. Pois não pode haver escolha, onde o que se procura só é o número. Assim, não há coisa mais ordinária do que ver dar por Sentença uma Divisão, ou um Argumento, uma vez que com êle se feche o sentido (...) Por êste modo, pois, a maior parte dêstes oradores não tanto dizem Sentenças, quanto tudo em tom Sentencioso. (QUINTILIANO, 1944, p. 105)

causa, como Alcibíades preconizava que se fizesse. (III, 8, p. 213, grifos nossos)

Ora, se o mundo é uma constante busca não há lugar para aquele que pretende determinar assertoricamente qualquer coisa que seja. Numa conversação, principalmente, na qual são utilizadas apenas opiniões. O tolo *dogmático* perde nesta disputa, porque não compreende a fraqueza de seus julgamentos, porque não compreende que eles não passam de meras opiniões. Montaigne deixa mais uma vez claro que devemos nos atentar ao modo como as coisas devem ser ditas. Neste momento sua crítica passa a se direcionar ao tolo no que tange ao seu temperamento, que o conduz a optar pelos modelos de instrução por acompanhamento e por imitação. O tolo reproduz os modelos que pretendem ser imitados, adotando o mesmo tom imperioso. Aqui talvez o imitador demasiadamente insistente ultrapasse o tolo como modelo do dogmático.

Sem querer passamos para a crítica que se estende, com certeza, à forma filosófica dogmática:

Se julgarem em termos gerais: “Isto é bom, aquilo não é” e acertarem, vede se é a fortuna que acerta por eles. [C] Que eles circunscrevam e restrinjam um pouco sua opinião: porque é assim, de que modo é assim. Esses julgamentos universais que vejo tão habituais nada dizem. São pessoas que saúdam todo um povo em bloco e em massa. Os que têm dele um conhecimento verdadeiro saúdam-no e o designam pelos nomes e individualmente. (III, 8, p. 226)

Montaigne não concede a correspondência com a verdade em qualquer julgamento que seja em geral, ou melhor, que tenha pretensão à universalidade: “todos os julgamentos gerais são vagos e imperfeitos” (III, 8, p. 236). Montaigne parece referir-se aos modelos dogmáticos que pretendem formar os indivíduos por meio de máximas universais.

Ora, o tolo seria justamente aquele que procura modelar-se pela imitação cega do exemplo e pelo acompanhamento vago das ideias. Sendo uma réplica do modelo dogmático não é possível estabelecer a conversação com um interlocutor nessas condições – veremos, por outro lado que justamente a conversação bem conduzida é a forma mais bem sucedida, ao olhos de Montaigne, no que tange à instrução. Todavia, mesmo os juízos que o tolo imita cegamente, Montaigne se permite utilizar numa conversação bem conduzida.

O autor estabelece diálogos com as formas dogmáticas, procurando desdogmatizá-las e, ao mesmo tempo em que se instrui e se exercita, oferece ao público um material cujo exemplo, caso seja for imitado, não será possível se não houver exercício e propriedade. Em

outras palavras, oferece um modelo de instrução não dogmático. A seguir, discutiremos melhor este ponto da filosofia montaigneana tendo em vista suas implicações à vida prática e, por conseguinte, à filosofia moral.

2.2.2 A conversação em sua forma definitiva

Desenvolveremos, agora, a discussão sobre a instrução, tendo em vista a relação entre os modos de posicionar-se filosoficamente. Ou seja, a opção pelo modo de instrução pelo exemplo a ser imitado cegamente, assim como pelo acompanhamento, significa a instrução pela doutrina ou pelo modelo dogmático. Já a opção pelo ato de evitar ou pela oposição, em sentido bem específico, significa a instrução pelo modelo não doutrinário ou não dogmático – que será uma espécie de instrução de si mesmo. Veremos que a instrução surge no seio da discussão como o termo fundamental para a transmissão de uma filosofia moral não dogmática.

Isto ocorre na medida em que Montaigne sob a imagem daquele que se instrui a si mesmo e, fortuitamente, oferece um modelo de instrução. O problema, no entanto, refere-se ao modo como a noção de instrução concilia-se àquela própria da filosofia moral. A instrução significa o processo por meio do qual é possível corrigir-se a si mesmo, cujo objetivo seria conduzir o pensamento sem dogmatizar – processo no qual se encontra inserida também a ideia de exercício para a “fortificação” da capacidade de argumentar numa conversação. Este modelo de instrução, conforme o que vimos até então, não implica necessariamente relações com a vida prática.

Nossa hipótese, levando em consideração algumas pistas sugeridas por Montaigne, é a de que este filósofo ao denunciar os modelos de instrução dogmáticos, consequentemente, clama por uma correspondência entre teoria e vida prática. Este é o primeiro passo para a solução do problema. É preciso, porém, compreendermos em que medida esta correspondência vincular-se-ia com a moralidade, tema que discutiremos posteriormente.

Portanto, agora, consideraremos dois aspectos do próprio posicionamento do filósofo no que tange à instrução: (1) ele coloca-se como um aprendiz que se instrui por oposição, através da conversação com outros filósofos e, consequentemente, (2) este modo de instrução, devido a seu processo reflexivo e autônomo, transforma-se numa arte de conduzir o pensamento, mais precisamente, num modelo de instrução não dogmático. Ou seja,

Montaigne, ao mesmo tempo em que se coloca na posição de constante aprendiz, oferece-nos um modelo de instrução decorrente de sua própria experiência. Trata-se, paralelamente, de uma crítica aos modelos de filosofias dogmáticas, principalmente, as filosofias morais clássicas. Uma pincelada pelo ceticismo mostrará a influência desta filosofia na filosofia montaigneana, assim como uma pela retórica, mostrará que seu uso contribui para solucionarmos alguns problemas relativos ao ceticismo filosófico e a uma filosofia moral que com ele se concilia.

Encontramos o seguinte no “Da arte da conversação”:

[B] O mais proveitoso e natural exercício de nosso espírito é, em minha opinião, a conversação. Acho sua prática mais doce do qualquer outra ação de nossa vida; é a razão porque, se agora fosse forçado a escolher, creio que antes concordaria em perder a visão do que a audição ou a fala [...] O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco que não aquece, ao passo que a conversação ensina e exercita de um só golpe. (III, 8, p. 205/ 6 – grifo nosso)

Em primeiro lugar, observa-se que Montaigne deixa claro tratar-se de sua “opinião” aquilo que diz a respeito da comparação entre o estudo dos livros e a conversação. Assume sua constatação como uma opinião pessoal e desqualifica-a de qualquer compromisso com a assertividade. Seus juízos sobre o assunto não carregam o peso de um argumento filosófico com valor de verdade. Isto não significa, todavia, que o argumento acima não tenha valor discursivo, no contexto da filosofia montaigneana. O caráter fraco de uma opinião diante do discurso filosófico, neste caso, fortifica-se. A preferência de Montaigne pela conversação em detrimento dos estudos dos livros, mesmo que pessoal e particular, chega a ser intrigante. É de se estranhar que estas palavras venham da mente de um filósofo que se retirou em sua torre, abdicando-se da prática constante da conversa com outros homens, para se dedicar, justamente, aos estudos dos livros. Antes de pensarmos num possível arrependimento de Montaigne, após anos de dedicação a este movimento “lânguido e fraco”, devemos examinar melhor o conteúdo desta “opinião”.

Indagamos, portanto, porque a conversação vem em detrimento do estudo dos livros. Como vimos, a conversação, Montaigne considera mais proveitosa porque “ensina e exercita de um só golpe”, enquanto o estudo dos livros é “um movimento lânguido e fraco que não aquece”. O critério que articula esta comparação é a instrução, sendo o exercício mais proveitoso aquele que melhor exercitar e ensinar ou instruir. Na seguinte passagem, o filósofo desenvolve o sentido do critério que se instaura:

Pode haver alguns com meu temperamento – eu que me *instruo* mais por oposição do que pelo exemplo, e mais por evitar do que por acompanhar. (III, 8, 205 – grifo nosso)

Seja a instrução por oposição, seja pelo acompanhar, estes modos distintos de instrução, mais uma vez, são discutidos com termos que evocam o caráter pessoal no trato com os argumentos. O temperamento, por certo, é particular a cada sujeito e aparece no âmbito da discussão como aquilo que determina a inclinação para um determinado modo de instrução. Esta ideia não deve ser compreendida, contudo, como doutrinária. Poderíamos pensar que, embora Montaigne considere a escolha por um modo de instrução como uma decisão particular àquele que escolherá, envolvendo outros na conversa, seus dizeres não têm mais caráter de opinião, pois não fala mais apenas de si mesmo.

De fato, isso passa a ser um problema dado o evidente descompromisso com o rigor apodítico de seu discurso. Ainda assim, na mesma medida que julga mantendo um regime de particularidade, o filósofo também extrapola o particular exigindo ao mesmo tempo a comunicabilidade de seus juízos, porquanto procura alcançar todos os interlocutores de mesmo temperamento. O próprio sentido estabelecido pela ideia de temperamento como critério de instrução denuncia a intenção do filósofo de se manter nesse terreno intermediário entre a simples particularidade e a generalização dos itens de instrução pela semelhança de temperamento entre os interlocutores. Assumir o temperamento como critério, significa que, além de um juízo ser particular a cada sujeito, é também relativo a outros fatores indetermináveis pela lógica racional, como, por exemplo, o próprio humor.

Entendemos não se tratar da fundamentação de uma tese que determine o temperamento como o critério de decisão entre juízos concorrentes de forma apodítica. Pois, ao lançar o temperamento como critério, Montaigne retira justamente qualquer caráter apodítico (demonstrativo, doutrinário) que encontraríamos, por exemplo, na ideia de uma instrução determinada por *dogmas* ou argumentos demonstrativos, que têm a pretensão à necessidade e universalidade. Seu argumento tem teor assertórico, i.e., é afirmativo, mas sem pretensão à necessidade ou à fundamentação definitiva.

Montaigne pensa e escreve sem a intenção de constituir doutrina, pois não pretende que suas opiniões sejam tomadas por julgamentos definitivos e verdadeiros. Resta-nos, então, atentarmos para a forma do argumento. Montaigne compara a conversação aos estudos os livros e considera aquela mais proveitosa, porquanto instrui melhor. Mas é preciso perceber o alcance da ideia de conversação nesse momento. Essa advertência, ao contrário do que poderia parecer, não é uma sugestão para abandonarmos a leitura dos *Ensaio*s e procurarmos

alguém com quem possamos exercitar a conversação. Como já sugerimos, Montaigne estabelece uma conversa com Cícero logo no primeiro parágrafo do ensaio. Um olhar mais atento faz-nos perceber que, de forma geral, o próprio conteúdo oferecido nos *Ensaio*s baseia-se, todo ele, em “conversações”.

Montaigne dispõe-se à conversação com inúmeros filósofos da antiguidade, que além de Cícero, incluem-se na lista Aristóteles, Platão, Horácio, Sêneca, Epicuro, etc. Podemos, portanto, assumir que o modelo filosófico de Montaigne multiplica-se e se amplia pela conversa ativa com a participação de diversos interlocutores. Certamente, há um caráter imaginário nesta discussão: os interlocutores de Montaigne não poderiam ser ativos como dois indivíduos que se dispõem a conversar. Porém, como dissemos, não há um único partido além do de Montaigne, o recurso a interlocutores históricos exemplifica a variabilidade dos partidos que podem participar de uma conversa. Ou seja, a “conversação” passa a ter uma dinâmica interna pela variedade de origem, posição, temperamento e atitude subjacente a cada argumento. Encontramos nos ensaios disputas argumentativas com muitas opiniões diferentes e em constante movimento, por assim dizer. É uma conversação entre interlocutores, mas portadores de argumentos. Ou seja, são argumentos conversando entre si.

A ideia de “conversação” vem da retórica clássica, com a qual Montaigne, sem dúvida, estabeleceu contato ao longo de seus estudos, seja através de Cícero, seja através de Quintiliano. E, portanto, seus manuais oferecem ensinamentos para a conversa proveitosa, i.e., a instrução através da conversa.

A preferência de Montaigne pela “conversação”, sem dúvida, refere-se a sua preferência pela arte retórica. Montaigne “conversa” com o uso dos preceitos desta arte. Vimos que Montaigne, em sua conversa com Cícero, faz uso da emulação com o intuito de aperfeiçoar a forma do argumento deste filósofo. Neste outro caso, da comparação entre os estudos dos livros e a conversação, nos chama a atenção o fato de que a própria noção de *instrução* seria uma tarefa no âmbito da retórica⁵¹. Na retórica clássica a instrução se dá pelo exemplo, pela prática e pela arte. A conversação é a própria prática da arte retórica, enquanto a instrução é um modo de aperfeiçoar a arte.

Além da instrução, encontramos, mais uma vez o uso da *emulação*, cujo critério é a *instrução*. Neste sentido, a emulação é usada para exaltar a virtude da conversação. A

⁵¹ Cf. QUINTILIANO, p. 07: “[...] que o ofício do Orador se reduzia a três coisas, Instruir, Mover, e Deleitar [...]”

instrução trata-se de um critério para a emulação porque, justamente, ela justifica uma forma de emulação como mais proveitosa que outra⁵².

Num primeiro momento, compreende-se que os dois modos de instrução apresentados acima, o por oposição e o por acompanhamento, aplicam-se respectivamente à conversação e ao estudo dos livros. Instruir-se por oposição e pelo evitar seria um modo da conversação viva, enquanto o instruir-se por imitação e acompanhamento um modo não instrutivo. Montaigne diz que embora prefira instruir-se por oposição não o faz como o exato contrário do acompanhamento. E denuncia que a instrução por oposição não se refere ao oposto da instrução pelo acompanhar. Na verdade a imitação, em ambos os modos de instrução preconizados acima, não será jamais a repetição do modelo ideal, mas uma tentativa de superação do modelo imitado.

[C] Esforcei-me por tornar-me tão agradável quanto os via irritantes, tão firme quanto os via negligentes, tão ameno quanto os via rudes. Mas estava me propondo medidas inatingíveis.” (III, 8, p. 205)

Com esta menção às “medidas inatingíveis”, o filósofo sugere a ideia da falácia que seria a imitação por um modelo ideal. A instrução pelo ato de evitar, como oposta à pelo ato de acompanhar, mantém a ideia de imitação que supera o modelo imitado. Montaigne adverte a dificuldade que a imitação pelos opostos implica. Ser “tão agradável quanto os via irritantes”, envolve inverter um vício segundo sua própria medida, tanto quanto na imitação por acompanhamento procura-se seguir uma virtude por sua própria medida. Em ambos os casos, no da imitação por oposição e por acompanhamento é preciso que se imite um modelo, sendo que em um deles a imitação refere-se ao conteúdo dado, enquanto no outro, é preciso apenas o esforço de transformá-lo em se oposto.

A passagem em questão, no entanto, envolve algo mais. Montaigne usa modelos cujas medidas são inatingíveis porquanto são radicais. Esta ideia não é novidade no âmbito dos *Ensaio*s. No capítulo “Da virtude”, o filósofo relata que em sua experiência observou a dificuldade humana em agir sempre com constância e moderação (Cf. II, 29, p. 558). Diz que mesmos os modos de ser mais improváveis são possíveis aos homens, mas apenas intermitentemente (Cf. *ibid*, p. 557).

Esclarece-se, assim, a opinião de Montaigne sobre os modelos de conduta. Ora, se a própria disposição humana oferece exemplos de inconstância, como seria possível agir em

⁵² Um exemplo disso aparece nos Diálogos do Orador, no qual Cícero descreve os exercícios de formação de um bom retor, pela impersonação de Crasso. Cf. Cícero, Diálogos do Orador, 1943, p. 47/ 50

conformidade a modelos que se encerram em posicionamentos determinados e fixos? Esses modelos, podemos dizer, são modelos dogmáticos, não apenas porque defendem dogmas, mas também porque instauram medidas inatingíveis de serem seguidas; tratam-se, mais precisamente, de modelos que pretendem moldar os homens. Esses mesmos modelos não podem ser considerados como correspondentes com a vida prática.

Mas, haveria algum modelo de conduta que instaurasse esta correspondência? Montaigne conduz-nos a não acreditar nisto. Porém, uma filosofia moral não necessariamente se define por visar a formação dos homens. Montaigne, consciente disto, evita recair neste mesmo erro:

[B] Os outros formam os homens; eu o descrevo, e reproduzo um homem particular e muito mal formado [...] (III, 2, p. 27)

Não é novidade que Montaigne fala de si mesmo em sua filosofia: eis o homem particular de quem fala. A descrição deste homem particular, no entanto, não se encerra nele mesmo. Ao levar a público suas próprias reflexões, o filósofo estabelece uma conversa com seu leitor, alertando-o pelo próprio exemplo que prefere “ser evitado”, o que significa obliquamente ser imitado pela via da oposição. Não querer ser imitado, por sua vez, não significa que não quer ser tomado como exemplo, mas apenas que não é sua intenção promover um modelo de conduta definitivo, mais precisamente, uma filosofia moral dogmática – o que nem poderia acontecer, uma vez que a própria forma do seu trato com as questões morais não o permitiria.

Desacreditado da possibilidade de formar o homem por meio de preceitos dogmáticos, Montaigne limita-se a descrevê-lo. A descrição de si mesmo estende-se a outros homens como um convite para uma conversa, tornando possível a comunicabilidade com outras formas de ser, porquanto a própria forma apresentada não é dogmática. O mero relato de como as coisas parecem ser, por ser um relato de um indivíduo particular, possibilita a correspondência com a vida prática. Pois, na medida em que se estabelece uma relação de conversa entre autor e interlocutor, há a possibilidade de que cada qual considere, inicialmente, a si mesmo como objeto de investigação.

Neste momento da discussão fica claro que Montaigne, ao praticar a conversação, reverte-a numa arte de conduzir o pensamento. Não apenas porque ele deixa de ser um aprendiz, pois seu próprio modo de instrução sugere a autonomia, mas justamente porque, ao dar devida importância às implicações da forma, exige a reflexão anterior sobre seu uso.

Assim, Montaigne esclarece o sentido da escolha pelo modo de instrução ditada pelo temperamento: a *ars dissendi*, i.e., a arte de discorrer, a arte de falar em público, é transposta por Montaigne para a arte da conversação como a arte de discorrer também no âmbito privado, que é indicada pelo “temperamento” particular de cada indivíduo. A ênfase na noção de temperamento refere-se única e exclusivamente à preferência pela não imitação de modelos ideais, abstraídas as circunstâncias da ação. Embora seja fundada apenas em um temperamento, o filósofo não deixou de salientar a existência de disposições mais ou menos tolas no que tange à arte de conversação e, por conseguinte, na arte de conduzir o pensamento, diante deste processo de instrução.

O ponto fundamental para compreendermos a passagem de uma mera arte da conversação para uma arte de conduzir o pensamento é a postura de Montaigne diante da conversa: ao dialogar com outros filósofos, simultaneamente, vai adotando um posicionamento filosófico próprio, deixando de apenas instruir-se com os dizeres de outros e passando a ser um agente ativo da conversa. Portanto, instaura-se um sentido mais geral de conversação, a saber, a conversação como a forma que o autor encontrou de exercer a atividade filosófica de constante busca, com vistas à instrução e ao exercício.

Tendo em vista as semelhanças disso com o posicionamento do cético, somos conduzidos a mostrar os acréscimos sugeridos por Montaigne.

Esclarece em que medida descrição de si mesmo e comunicabilidade por meio da conversação aparece como um modelo aperfeiçoado das *Hipotiposes*⁵³, que ocorre sob dois aspectos, a saber, em relação à forma e ao conteúdo. No que tange à forma, a filosofia de Sexto deixa a desejar, pois aparece ao leitor um modelo de conduzir o pensamento, que ainda pode ser tomado como dogmático, pelo menos sentido em que é abstrato e geral. Os relatos de Sexto ainda são descritivos e deixam o leitor como um mero espectador dos relatos do cético. Montaigne, diferentemente, com a mesma intenção de promover um raciocínio não dogmático, conduz o próprio leitor a reconhecer qual seria o material que estaria sujeito à *epokhé*, i.e., as meras opiniões com pretensões de correspondência com a verdade.

Examinaremos, portanto, como Montaigne responde ao problema da busca pela verdade, problema ao qual adentrou o cético na relação entre a renovada experiência da *epokhé* e dessa constante busca.

⁵³ A título de curiosidade, segundo Quintiliano, *Hipotiposes* a apresentação de uma imagem que nos faz ver aquilo que é objeto da descrição. Ou seja, é uma apresentação tão nítida que nos faz ver aquilo que se representa se pinta por imagens e palavras. Não seria neste sentido o uso da ideia de “pintura de si mesmo”, por Montaigne?

2.2.3 O fim do problema pela constante busca da verdade

Um dos problemas relativos ao pirronismo que identificamos no capítulo anterior diz respeito à afirmação de Sexto sobre uma das características fundamentais do cético, a saber, que ele, diferentemente dos filósofos dogmáticos, mantém uma constante busca pela verdade. Esta afirmação de Sexto conflita com a atividade suspensiva por conta desta outra ideia que se apresenta nas *Hipotiposes*: alguns pirrônicos procuram renovar a suspensão do juízo por meio da contraposição dos argumentos dogmáticos. O que de fato o cético procura? Renovar a suspensão do juízo ou encontrar a verdade? Se observamos os livros II e III das *Hipotiposes* não nos resta dúvidas de que Sexto, ao exercitar os tropos argumentativos, aparenta inclinar-se para este lado da atividade suspensiva. Mas, isto não é um critério suficiente para decidirmos o conflito, pois nada impede que se defenda a ideia de que Sexto a procurava, utilizando seus modelos argumentativos, deparar-se com a verdade.

O que nos chama a atenção para a discussão, neste momento, são os comentários de Montaigne sobre este assunto. No ensaio “Da arte da conversação”, o autor demora-se sobre este tema, sugerindo uma solução inusitada, porém, muito coerente.

Os resultados desta discussão serão decisivos para esclarecermos, certamente, o caráter dos objetivos teóricos do cético, assim como os objetivos da investigação filosófica de Montaigne. E, além disso, para compreendermos o sentido da busca da verdade, aos olhos deste filósofo. Com isso, será possível compreender em que medida esta parte da investigação cética estender-se-ia à esfera moral, tendo em vista a interpretação de Montaigne e seus acréscimos a esta filosofia.

Montaigne diz no início do último ensaio de toda sua obra que “[B] não há desejo mais natural do que o desejo de conhecimento” (III, 13, p. 422). Estas palavras emprestadas de Aristóteles conduzem-nos à indagação: nosso desejo mais natural é pelo conhecimento de quê, exatamente? Acrescenta-se àquelas palavras estas que encontramos num ensaio (Da arte da conversação) escrito não muito antes: “... nascemos para procurar a verdade; possuí-la cabe a um poder maior” (III, 8, p. 213). Antes de pensarmos que o motivo que conduz Montaigne em sua investigação filosófica seja um desejo pelo conhecimento da verdade, é preciso levar em conta seu reconhecimento da dificuldade em encontrá-la.

Ela (a verdade) não está, como dizia Demócrito, escondida nos fundos dos abismos, mas sim elevada a altura infinita, no conhecimento

divino. [C] O mundo não é mais que uma escola de busca. (III, 8, p. 213)

Por mais ilusório que possa parecer o encontro com a verdade, ao menos por meios racionais, como diz Montaigne, não devemos desconsiderar qualquer meio que nos conduza a ela, seja a razão, seja a experiência.

[B] Experimentamos todos os meios que podem nos levar a ele (ao conhecimento). Quando a razão nos falta, empregamos a experiência, [C] *Foi por ensaios variados que a experiência produziu a arte, com o exemplo mostrando o caminho (Manílio, I, LIX)*, [B] que é um meio mais fraco e menos digno; mas a verdade é algo tão grande que não devemos desdenhar nenhum meio que nos conduza a ela. (III, 13, p. 423)

De fato, os meios de encontrar a verdade são faltosos, mas não devemos desdenhá-los. Todavia, o que pretende Montaigne ao dizer que não devemos nos pouparmos de buscar a verdade, ao mesmo tempo em que assume que não está em nossas mãos conhecê-la? O paradoxo que se instaura diante destas afirmações de que a verdade deve ser considerada o critério da investigação filosófica, mesmo que seu o acesso “(caiba) a um poder maior”, ou seja, a um poder divino, confunde o leitor. Porém, que verdade é esta sobre a qual Montaigne discute sem sequer conhecê-la? Como ele poderia falar com segurança sobre algo que assume desconhecer?

Festejo e acarinho a verdade em qualquer mão onde a encontrar, e rendo-me alegremente a ela, e estendo-lhe minhas armas vencidas, por mais longe que a vejo aproximar-se. [C] E, contanto, que nisso não procedam com um ar demasiadamente imperioso e professoral, dou apoio aos reparos que fazem aos meus escritos. (III, 8, p. 208)

Antes de pensarmos que Montaigne assume intrigantemente a ideia de existência de verdade, temos que levar em consideração o contexto no qual ela encontra-se inserida. Neste último caso, a discussão de Montaigne gira em torno da conversação, mais precisamente, da investigação filosófica por meio da contraposição entre argumentos, que ele considera a maneira mais proveitosa de conduzir a investigação. Pois, como diz, “a unanimidade é uma característica tediosa na conversação” (III, 8, p. 206), enquanto “as contradições dos julgamentos não me ofendem nem me alteram; apenas me despertam e me exercitam” (III, 8, p. 207).

Montaigne prefere a investigação que estimula a contradição, assim como seria a atividade dubitativa cética, que propõe a contraposição de argumentos. Percebe-se que, a

sugestão de desconhecimento da verdade, não o impede de considerar a verdade o critério fundamental para a investigação filosófica. Caso contrário, segundo suas próprias palavras, a perturbação apodera-se antes da razão (Cf. III, 8, p. 208). Ou seja, quando “a busca da verdade (que) deveria ser comum a um e outro”, deixa de ser o foco de uma conversação ou investigação, não importando quais sejam os outros motivos, são as paixões que tomam conta do sujeito, enquanto, diferentemente, deveria ser a razão. Ora, nada mais justo que numa discussão filosófica seja a razão o princípio determinante.

Com esses dizeres, seríamos facilmente conduzidos a posicionarmo-nos a favor da ideia de que Montaigne busca a verdade e acredita que esta busca deva ser conduzida apenas por meios racionais, mesmo diante da pressuposição de que dificilmente a teremos em mãos. Mas, não é disto que se trata. A primeira vista, a busca pela verdade não seria apenas um tema de discussão para este filósofo, pois, além disso, demonstra certo interesse em encontrá-la. Algumas passagens retiradas de seus textos, no entanto, afirmam seu posicionamento pessimista em relação à possibilidade de encontrá-la. A ideia de difícil acesso à verdade, por parte dos humanos, não significa seu abandono, possivelmente, aos olhos do autor, desta constante e, talvez, eterna busca.

A pergunta que devemos fazer neste momento não é se o filósofo acredita que devemos buscar a verdade ou se assume, ao modo cético acadêmico, a impossibilidade de encontrá-la, mas, qual é a forma através da qual apresenta o assunto.

Não é caso de considerarmos que Montaigne seria favorável à ideia acadêmica de inacessibilidade da verdade. Ao afirmar que cabe o acesso da verdade a um poder extra humano, ele pretende denunciar a falácia daqueles que numa investigação utilizam-se de instrumentos questionáveis.

[B] Quem obteve entendimento na lógica? Onde estão suas belas promessas? [C] *Nem a viver melhor, nem a raciocinar melhor* (Cícero, *De fin.*, I, XIX). Acaso vemos mais algaravia no palavreado das regateiras do que nas disputas públicas dos homens desta profissão? (III, 8, p. 12)

Montaigne nos conduz a pensar que o foco da discussão não deve ser voltado a pequenos problemas lógicos que podem aparecer no contexto de uma filosofia, pois este tipo de discussão não resolve os problemas com os quais se preocupa aquele que se preocupa com a relação com vida prática. O primeiro passo de uma investigação, segundo Montaigne, deve ser a compreensão dos argumentos oferecidos. Compreensão tal que não se dá pelo

entendimento meramente lógico do argumento, mas pela experiência prática que se tem dele. Ele não se preocupa com suas afirmações serem arbitrárias ou não, pois não tem pretensão alguma de que elas sejam apodíticas. Pois compreende como um tolo aquele que defende um posicionamento definitivo sobre algo.

Isto não significa, contudo, que Montaigne seja displicente com suas afirmações. Ela chama a atenção para maneira como as coisas são ditas, para a ordem, para a forma.

Ele discute em linhas gerais a atividade dubitativa, que é o modelo de investigação do pirrônico, tendo em vista suas implicações diante da busca da verdade. Defende este modelo como o mais proveitoso para a conversação (ou investigação filosófica), porque é o que mais exercita, o que mais instrui. Não apenas defende como também o pratica. Ele reinterpreta a ideia de atividade dubitativa, utilizando preceitos retóricos. Ou seja, há a atividade dubitativa posta em prática no seio da filosofia montaigneana. A busca pela verdade instituída na investigação passa a ser o aspecto fundamental para que se defina uma forma para o ensaio. Pois, é justamente a ideia de verdade como critério ideal que define a constante atividade, cujo intuito é manter a alma em constante movimento e exercício. Sobre estes problemas lógicos relativos ao paradoxo entre a ideia de constante busca de uma verdade inacessível, Montaigne deixa seu juízo em suspenso.

A prática investigativa de Montaigne o conduz a desconsiderar problemas estritamente lógicos que permeiam toda a história da filosofia. Este filósofo, ao abdicar-se de ser detentor da verdade, possibilita a ideia de uma filosofia não doutrinária. Uma não doutrina, contudo, capaz de instruir outros homens.

Ele mesmo instaura um paradoxo sobre se poderia ou não continuar buscar a verdade, assume que a busca, assim como assume que não poderá encontrá-la. A consequência disso, avisada já no início do ensaio, é deixada em suspenso. Não é propriamente Montaigne que suspende o juízo sobre o assunto. Ele prepara o texto para que fique a cargo do leitor a suspensão de seu próprio juízo. Ou seja, o autor não apenas diz praticar a suspensão, como faz com que seu interlocutor mantenha uma posição ativa. Ele não pretende, contudo, impor a suspensão do juízo, mas trazer o leitor para a conversa como um participante da experiência de investigação.

Esta é uma novidade em relação ao texto de Sexto, no qual ainda encontramos um modelo de instrução, por assim dizer, menos eficaz no que tange ao posicionamento não dogmático. Montaigne tem uma relação de instrução com seu leitor menos impessoal que Sexto. Este diz relatar sua experiência momentânea sem pretender que ela seja definitiva, Montaigne faz o mesmo. A diferença, contudo, diz respeito a um acréscimo de Montaigne ao

ceticismo. Ele envolve o leitor em seu modo de raciocinar, possibilitando que ele exercite o raciocínio.

É nesse momento que importa retornar ao princípio. A investigação, que visa à instrução e o exercício, não tem por objeto a verdade, mas um retorno àquilo que Montaigne identifica como *natureza*. É o caso então de concluirmos nossa pesquisa através do exame deste último conceito tendo em vista sua relação com o artifício. Isso irá arrematar o juízo que se pode fazer a respeito da finalidade da conversação e da diferença que uma moral não dogmática guarda diante de uma moral doutrinária e edificante.

CONCLUSÃO

O RETORNO À NATUREZA DOS *ENSAIOS*

Nesta última parte de nosso trabalho, dedicaremos nossa discussão para o exame da noção de *natureza*. Esta noção é considerada por Montaigne seu guia e ação⁵⁴, o que significa que adota a mesma função que o *phainómenon* no âmbito da filosofia cética. Montaigne a considera aquilo que se opõe ao artifício, ou seja, ao conteúdo intelectual. Consequentemente, assim como o *phainómenon*, encontra-se fora do escopo da *epokhé*.

Montaigne denuncia o uso abusivo dos artifícios pelos dogmáticos e mostra como é possível deles fazer uso sem incorrer em dogmatismos. Vimos que o alvo da crítica do cético são os julgamentos sobre a natureza das coisas. Montaigne faz esta mesma crítica aos dogmáticos, porém, focando-se na forma como os dogmáticos tratam da natureza.

Assim como ela (a natureza) nos muniu de pés para caminhar, também tem sabedoria para guiar-nos na vida; sabedoria não tanto engenhosa, vigorosa e pomposa como a de invenção deles (i.e., dos filósofos), mas harmoniosamente fácil e salutar, e que faz muito bem o que a outra (a sabedoria advinda dos filósofos) diz, em quem tiver a ventura de saber aplicar-se com autenticidade e ordem – ou seja, naturalmente. Entregar-se o mais simplesmente possível à natureza é entregar-se a

⁵⁴ “[B] Como disse alhures, no que me concerne adotei muito simples e cruamente este preceito antigo: que não poderíamos errar seguindo a natureza, que o preceito soberano é conformar-se a ele” (III, 12, p. 413).

ela o mais sabiamente. Oh, que travesseiro macio, e saudável, é a ignorância e a despreocupação, para repousar uma cabeça bem feita! (III, 9, p. 435)

Fica claro que a *natureza* é aquilo que se manifesta inquestionavelmente ao homem, para Montaigne. É preciso considerar, antes de tudo, que Montaigne, assim como o cético trata o *phainómenon*, não faz a distinção sobre a *natureza* como algo que não se manifesta seja pelos sentidos, seja pelos juízos. Seria aquilo que aparece na medida em que nos despojamos dos juízos artificiais. Ela é o resultado de um processo da desdogmatização do uso das opiniões e doutrinas realizada por Montaigne, em seus *Ensaaios*.

A ordem que se manifesta por meio da *natureza*, entendemos, por ora, ser justamente aquela estabelecida pelo modelo cético e que é retomado por Montaigne, a saber, deixando-se levar docilmente pelos objetos da *natureza*, mantendo a postura precavida de não emitir juízos que estão além da capacidade humana de conhecimento. Que seria o mesmo que ao invés de deixar de lado a tentativa de prender o *phainómenon* por meio da força dos argumentos, procurando percebê-lo num estágio primordial. Este estágio, contudo, não se refere a uma natureza humana anterior a qualquer vida racional. O cético, antes mesmo de iniciar suas reflexões, encontrava-se moldado por suas próprias *phantasíai*, que seriam espécie de dogmas do homem comum. Montaigne acrescenta a este discurso a ideia de que o homem em sociedade encontra-se tiranizado pelos costumes, na medida em que não consegue livrar-se deles com facilidade (Cf. I, 23, p. 162).

A reflexão sobre aquilo que nos determina pela força do hábito, seja a forma das *phantasíai*, seja pela forma dos costumes, é um meio de “purificarmo-nos” indo ao encontro da *natureza*. A diferença entre o cético e Montaigne diz respeito a justamente este ponto: enquanto o cético parece abandonar a busca pela natureza das coisas, Montaigne, desmitificando esta ideia de natureza, desloca seu sentido, conciliando-a com a noção de *phainómenon*. De modo que a *natureza* passa a significar algo que permeia a investigação filosófica. Diferentemente, do modo como Sexto apresenta o *phainómenon*, i.e., como algo que, embora vincule a teoria e a vida prática, havendo uma separação sistemática entre estas duas esferas, Montaigne faz dela o próprio objeto de investigação, sem qualquer separação entre atividade investigativa e vida prática. A natureza, desse modo, assim como o *phainómenon* seria o resultado de um modelo de raciocínio não dogmático. Ao deslocar a natureza para o centro da investigação, Montaigne confere-lhe um caráter moral, que seria análogo ao *phainómenon*.

A constante busca pelo retorno à *natureza*, nada mais é do que viver em busca de um posicionamento diante da vida, no qual se busca evitar a ilusão provocada pelos artifícios. É uma busca, por assim dizer, pela manutenção da forma. Esta última não pretende se fixar numa universalidade pré-existente aos casos. Tratando-se de um critério moral particular, na medida em que se instaura através de um indivíduo particular.

A moralidade cética seria, dessa forma, seria um modelo que possibilita o exame de uma questão ética, tendo em vista suas implicações circunstanciais; com o cuidado de evitar que se passe disto para a universalidade. Dessa forma, ela impede que o cético seja um cínico, por exemplo, porque o próprio cínico necessita de um critério dogmático e pré-existente para que possa agir cinicamente. Esta moralidade não seria conservadora, porque não se trata de universalizar as leis e costumes da tradição.

A ação pelo constante retorno à *natureza*, ou em conformidade com o *phainómenon*, não possibilita qualquer tipo de dogmatização, conferindo às ações daquele que se exercita constantemente, ou investiga constantemente, a forma não dogmática, assim como a comunicabilidade com os outros homens, o que prenuncia a formação em conjunto, ou seja, a formação moral. Montaigne confere outro sentido à moralidade: não se trata mais de um conjunto de regras que devem ser seguidas, dadas anteriormente. Mas, trata-se de uma moralidade determinada a princípio individualmente e, após, pela comunicabilidade. Tomar a *natureza* como critério significa a constante lembrança das falácias universais e artificiosas, assim como a formação da ação que mais se conforma à coexistência da ação e da razão.

As (graças) que se escondem sob a naturalidade e a simplicidade escapam facilmente a uma visão grosseira como é a nossa: têm uma beleza delicada e oculta; é preciso uma visão clara e bem purificada para descobrir esta luz secreta. (III, 12, p. 381)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÍCERO, Marco Túlio; *Diálogos del Orador*, Emecé: Buenos Aires, 1943.

CÍCERO, Marco Túlio; *Livro dos Ofícios*, Acta Universitatis Conimbrigensis: Coimbra, 1948.

MONTAIGNE, Michel de; *Os Ensaio*s, Martins Fontes, São Paulo, 2000.

MONTAIGNE, Michel de; *Les Essais*, Éditions Villey-Saulnier, Paris, 2004.

SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposes Pirronianas* (HP); Trad. do texto grego de R. G. Bury, por Jorge Páramo Pomareda, Cadernos de Filosofias e Letras da Universidade de Los Andes, Bogotá, 1989.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*; Introdução, tradução e comentários por Pierre Pellegrin. Edição Bilíngüe grego-francês. Éditions du Seuil, 1997.

SEXTUS EMPIRICUS, *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*; Translated, with introduction and commentary by Benson Mates; New York: Oxford University Press, Copyright, 1996.

SEXTUS EMPIRICUS, *Against Logicians*; Translated by R. G. Bury, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, England, Loeb Classical Library, 2006.

* * *

ANNAS, Julia, *Hume e o Ceticismo Antigo*; Sképsis/ Revista de Filosofia, ano I, nº 2, Tradução de Plínio Junqueira Smith, Editorial do GT – Ceticismo da ANPOF, 2007.

BAILY, A., *Dictionnaire Grec/ Français*; Paris: Librairie Hachette, 1950.

BAYLE, Pierre, *Dicionário Histórico e Crítico*, In: *Textos Clássicos – Pirro*, Sképsis/ Revista de Filosofia, ano I, nº 2, Tradução de Plínio Junqueira Smith, Editorial do GT – Ceticismo da ANPOF, 2007.

BRÉHIER, Émile. *Chrysippe et L'ancien stoïcisme*, Paris, P. U. F., nouvelle édition revue, 1951.

BRÉHIER, Émile, *O Antigo Estoicismo*, tradução de Miguel Duclós, In: <<http://www.consciencia.org/antiga/estoicismobrehier.shtml>>. Acesso em 2009

BOLZANI, Bolzani, *A Epokhé cética e seus pressupostos*; In: Sképsis – Revista de Filosofia, ano II, nº 03/04, 2008.

COMPTE-SPONVILLE, André; *Je ne suis pas philosophe – Montaigne e La philosophie*, Honoré Champion Éditeur, Paris, 1993.

DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, vol.II, Translated by R. D. Hicks, Ed. Loeb Classical Library, London, England, 1995.

DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida dos Filósofos*; In: *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, 2 vols.”, Ed. Long, H.S. Oxford: Clarendon Press, 1964, Repr. 1966/ Tradução informal de Inara Zanuzzi.

EVA, Luiz, *Critique de la morale dogmatique et vie sans croyances: Montaigne lecteur de Sextus* ; 2009 (artigo ainda não publicado).

_____. *Montaigne: O Ensaio Como Ceticismo*, “Manuscrito” - Publicado pelo centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, (CLE/UNICAMP), Campinas-SP, 2001.

_____. *Ceticismo e Linguagem – considerações sobre a coerência da filosofia pirrônica*, texto apresentado em palestra, 2004.

_____. *Montaigne, Ceticismo e Costume* – Anais do II Simpósio Internacional Principia: 2001:Florianópolis/SC.

_____. *O Primeiro Cético (Acerca da Coerência do Pirronismo)*.

_____. *A Figura do Filósofo – Ceticismo e subjetividade em Montaigne*, Edições Loyola, São Paulo, SP, 2007.

FREDE, Michael, *As crenças do cético*; In: Sképsis – Revista de Filosofia, ano II, nº 03/04, 2008.

FRIEDRICH, Hugo, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968.

GAZOLLA, Rachel, *O ofício do filósofo estóico – o duplo registro do discurso da Stoa*; São Paulo: Edições Lyola, 1999.

HADOT, Pierre, *O que é filosofia antiga?*; Tradução Dion Davi Macedo; São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HADOT, Pierre, *La Philosophie comme manière de vivre*; entretiens avec Carlier et Arnold I. Davidson, Éditions Albin Michel S.A.

HEGEL, G.W.F. *Lições sur l'histoire de la philosophie*, Tome 4, La philosophie grecque le dogmatisme et le scepticisme, les néoplatoniciens, Paris: J. Vrin, 1975.

LEWIS, Charles Short, *A Latin Dictionary*. <<http://www.perseus.tufts.edu>>.

MARCONDES, Danilo, *O Mundo do Homem Feliz: Considerações Sobre Ceticismo e Valores*, In: O que nos faz pensar, nº 12, Departamento de Filosofia PUC/RJ, 1997.

McFARLANE, D.; *The concept of virtue in Montaigne*, in: *Montaigne – essays in memory of Richard Sayce*, Oxford University Press, New York, 1982.

POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT, Oswaldo, *Vida comum e ceticismo*; São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

QUINTILIANO, M. Fábio; *Instituições Oratórias*, tomo II, Edições Cultura : São Paulo, 1944.

SALEM, Jean, *Tel um Dieu parmi les Hommes – L'Étique d'Epicure*; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

SÁNCHEZ, Adolfo; *Ética*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970.

SCHIFFMAN, Zachary S.; *Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe*.

Source: Journal of the History of Ideas, Vol. 45, No. 4 (Oct. - Dec., 1984), pp. 499-516.

Published by: University of Pennsylvania Press.

<<http://www.jstor.org/stable/2709370>> .Acesso em 09/05/2011 22:14

SÈVE, Bernard; *Montaigne des règles pour l'esprit*, ed. 1. Presses Universitaires de France: Paris, 2007.

SMITH, Plínio Junqueira. *Ceticismo Filosófico*, São Paulo: EPU, Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

STAROBINSKI, Jean; *Montaigne em Movimento*, tradução Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TOURNON, André; *Montaigne*, tradução de Edson Querosene, São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____. *L'Argumentation pyrrhonienne: structure d'Essai dans le chapitre "Des Boîteux"*, Cahiers Textuel.

_____. *Montaigne em toutes lettres*. Paris, Bordas, 1989.

VILLEY, Pierre; *Lês Sources et L'Évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1993.

APÊNDICE

A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA NAS FILOSOFIAS HELENÍSTICAS

Segundo Hadot e Reale, a finalidade das escolas filosóficas helenísticas é a mesma, a saber, a obtenção da *ataraxía* (Cf. REALE, 2006, p.14-15 e HADOT, 2004, p. 154). Diferentemente do ceticismo, porém, nas filosofias estoica e epicurista a noção de *ataraxía* encontra-se estritamente relacionada ao comportamento do homem, isto é, ela é a consequência de um determinado tipo de comportamento, instituído pelo discurso filosófico. No entanto, o meio pelo qual cada uma destas duas doutrinas entende ser possível conquistá-la difere-se substancialmente no que tange à definição dos conceitos. Como diz Pierre Hadot:

Contudo, por trás dessas similitudes aparentes, delineiam-se profundas diferenças. É necessário distinguir, antes de tudo, entre as escolas dogmáticas, para as quais a terapia consiste em transformar os juízos de valor, e os céticos, para os quais se trata somente de suspendê-los. E, sobretudo, se as escolas dogmáticas concordam em reconhecer que a escolha filosófica fundamental deve corresponder a uma tendência inata no homem, deve-se distinguir, entre elas, de uma parte, o epicurismo, para o qual é a investigação do prazer que motiva toda atividade humana, e, de outra [...] o estoicismo, para o qual, segundo a tradição socrática, o amor ao Bem é o instinto primordial do ser humano. (HADOT, 1999, p. 155)

A *ataraxía* no epicurismo relaciona-se com esta noção de prazer e no estoicismo com a noção de bem no sentido moral. Embora haja diferença em relação aos conceitos empregados e, conseqüentemente, no meio pelo acreditam atingir a *ataraxía* ou a felicidade, as filosofias dogmáticas assemelham-se na medida em que a vida prática é determinada, estritamente, pelo discurso filosófico.

Outra semelhança concerne à noção de virtude, que em ambas as escolas vincula-se tanto ao discurso quanto à vida prática. Curiosamente, no ceticismo, a noção de *phainómenon* tem este mesmo papel, ou seja, ela conecta-se à esfera prática, assim como à teórica. Porém, as virtudes estoica e a epicurista, além de conectarem-se a estas duas esferas, instituem uma ligação entre elas, por meio da qual se instaura uma moralidade determinada. Em outras palavras, a virtude é a noção que conecta estas duas esferas, figurando-se num conceito moral.

Após discutirmos a noção de virtude das filosofias dogmáticas, investigaremos a noção de *phainómenon* com o intuito de sabermos se ela teria este mesmo papel de relacionar a vida prática ao discurso do cético, mais precisamente, a adesão aos costumes e *metriopathia* à atividade suspensiva e *epokhé*; com vistas nas particularidades do ceticismo em relação às teorias dogmáticas.

A filosofia estoica e epicurista

Segundo Brehier, o estoicismo antigo, assim como o epicurismo, transfigurou a filosofia precedente, i.e., a tradição socrática, que se caracterizava por uma atividade filosófica de busca da autossuficiência e renegação da cultura vigente, favorecendo uma nova espécie de filosofia, a saber, a dogmática. Neste mesmo sentido, escola dogmática, segundo as palavras de Sexto é “uma inclinação para seguir muitos *dogmas* que se seguem uns aos outros, assim como as coisas aparentes, entendendo *dogma* como o assentimento a algo obscuro [...]” (HP I, 16). Não é novidade que este filósofo considerou o estoicismo e o epicurismo, entre outras, como escolas dogmáticas.

Segundo Pierre Hadot (2004, p. 148), a maioria das filosofias da época helenísticas era escolhida pelo modo de vida que nela se praticava. Ou seja, a escolha pela escola estoica, por exemplo, significava a escolha pelo modo de vida estoico e o mesmo ocorria com os partidários do epicurismo. Desse modo, aquele que adotava a doutrina estoica ou epicurista tinha como tarefa assimilar os *dogmas* de sua escola escolhida, visando como recompensa a obtenção da felicidade. Assim, podemos dizer que o caráter dogmático destas filosofias relaciona-se fundamentalmente com o comportamento dos sectários diante doutrina escolhida. Mas quais seriam os *dogmas* de cada uma destas doutrinas filosóficas no que respeita à noção de virtude?

A virtude estoica

O estoicismo pode ser dividido em dois tipos principais: o estoicismo antigo, cujos autores representantes são Zenão (séc. IV a.C), que é o fundador da escola estoica, e Crisipo (séc. III a.C). E o estoicismo, por assim dizer, “novo”, que é representado por Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio (séc. II)⁵⁵. As fontes pelas quais temos acesso ao primeiro tipo são insuficientes para sabermos, com maior precisão, o que eles pensavam. Como diz Brehier, somente é possível termos um conhecimento indireto sobre seus ensinamentos. E, como o estoicismo antigo ramificou-se em versões conceituais diferentes, com o passar dos séculos, é difícil a tarefa de reconstruí-lo, embora seja possível verificar a existência de um caráter unitário. Uma possibilidade é fazer tal reconstrução examinando os poucos fragmentos dos autores estoicos antigos, relacionando-os com o pensamento dos “novos” e com as ideias estoicas presentes em discussões de autores de correntes filosóficas diferentes, i.e., Cícero (séc. I a.C.), Sexto Empírico e Galeno (séc. II/ III), entre outros. Aqui, apresentaremos a filosofia moral estoica, mais precisamente, a noção de virtude, através do exame da obra de alguns estudiosos que tiveram a tarefa de reconstruir a ideia geral do estoicismo.

Não é uma tarefa simples compreendermos o significado da noção estoica de virtude, embora possamos ter uma noção de seu significado por meio das seguintes palavras de Diógenes Laércio:

[...] primeiramente Zenão, no tratado *Sobre a natureza do homem*, disse que o fim é a virtude, pois a natureza nos conduz em direção a ela <sc. à virtude>. Igualmente, também Cleanthes, no tratado *Sobre o prazer*, e o Posidônio e Hecató, no tratado *Sobre os fins*. Por seu turno, o viver segundo a virtude é igual a viver de acordo com a experiência das coisas que sucedem por natureza, como disse Crisipo no primeiro livro do tratado *Sobre os fins*. Com efeito, nossa natureza é a parte da natureza do todo, por isso o viver seguindo à natureza torna-se fim, que é precisamente tanto <viver> de acordo com sua própria natureza quanto de acordo com a natureza do todo, não fazendo nada daquilo que ordinariamente proíbe a lei comum, a qual é precisamente a razão correta, que atravessa todas as coisas, sendo o mesmo que Deus, visto que este é líder [guia] da administração dos seres. Isto mesmo é a virtude do homem feliz e o bom transcurso da vida, quando quer que se faça tudo pra a harmonia do seu gênio pessoal com o desejo do administrador de todas as coisas de acordo com a natureza. E Arquedemos diz que é viver realizando todas as ações adequadas. (DL 7.87.1-17)

⁵⁵ Para ver uma explicação mais detalhada sobre a cronologia do estoicismo ver REALE, 2006.

A virtude estoica apresenta-se sobre dois aspectos aparentemente diferentes, a saber, como finalidade, identificando-se à própria felicidade – que também pode ser compreendida como a obtenção da *ataraxía* –, ou como a realização do próprio modo pelo qual se procura a felicidade, i.e., pelo viver segundo a natureza. Por meio do exame deste segundo sentido podemos compreender que a virtude abarca tanto a esfera prática, quanto a intelectual.

A virtude estoica efetiva-se pelo guiar-se pela natureza, que segundo o estoico, nada mais é do que conformar-se com a razão e, conseqüentemente, com o *lógos*. Segundo Reale (2006, p. 339), “a virtude humana é a *perfeição do que é peculiar e característico do ser humano*; e dado que a característica do ser humano é a razão, *a virtude é a perfeição da razão*.” A realização da virtude, deste modo, exige, primeiramente, uma experiência intelectual.

Se a virtude é o aperfeiçoamento do que é peculiar ao homem, e se peculiar ao homem é a razão e o *lógos*, é evidente que a virtude deve ser a ciência e conhecimento, porque a razão aperfeiçoa-se no conhecimento e com ele. Portanto, a virtude passa a ser definida como ciência dos bens e dos males, e o vício, ignorância dos bens e dos males. (REALE, 2006, p. 341)

A virtude como ciência dos bens e dos males significa a capacidade que o estoico desenvolve – ao conformar-se com seu próprio *lógos*, que é análogo ou uma parte do *lógos* universal – de reconhecimento do que é de fato o bem e o mal.

Porém a virtude intelectual transfigura-se numa virtude prática, pois o conformar-se com a natureza, na mesma medida em que se dá por meios racionais, estende-se às ações. Uma vez que ao obter esta virtude, por assim dizer, intelectual, o estoico realizará apenas ações virtuosas: “quem possui a virtude, ou seja, o *lógos* harmonizado de modo perfeito, só pode realizar ações perfeitas...” (REALE, 2006, p. 346).

Em relação ao aspecto prático, segundo as palavras de Gazolla (1999, p. 127), a virtude estoica caracteriza-se pelo exercício, i.e., “o *exercitar-se para* já é, em si e por si mesmo, um estado que predispõe à virtude.” A orientação da vida, mais precisamente, se dá por meio da teoria dos deveres, i.e., a teoria que “permite ao filósofo orientar-se na incerteza da vida cotidiana, ao propor escolhas razoáveis, que nossa razão pode aprovar sem jamais ter a certeza de fazer bem. O que conta, com efeito, não é o resultado, mas a intenção de fazer bem.” (ibid., p. 198)

Segundo Pierre Hadot, o bem e o mal para os estoicos são conceitos unicamente relativos à moral, ou seja, o bem é o que é moralmente útil e o mal é o que é moralmente nocivo; sendo que útil é tudo aquilo que contribui para obtenção da felicidade, que, como

vimos se dá pela obtenção da *ataraxía*. Assim sendo, as ações dos estoicos serão boas ou más na medida em que a intenção moral for boa ou má. Ademais, ressaltando a intenção moral, que “leva o homem a modificar-se a si mesmo e sua atitude em relação ao mundo” (HADOT, 2004, p.196), ou seja, a ser um estoico, todas as outras coisas são consideradas indiferentes e, por isto, são desconsideradas no que tange à busca pela felicidade. As ações do estoico guiadas pela intenção moral independem de fatores externos. Ou seja, o homem virtuoso não terá expectativas de efeitos externos a si mesmo ao praticar suas ações virtuosas, porquanto a virtude é algo desejável por si mesma⁵⁶.

O exercício intelectual e, por conseguinte, a prática da virtude, embora sejam modos de ser virtuosos, apenas predis põem à virtude. Mas estar predisposto à virtude não é o mesmo que ser, de fato, virtuoso. Como vimos, a virtude não é apenas um modo de ser, mas uma finalidade, i.e., ela é o resultado do modo como se raciocina e do modo como se age, ou seja, ao conformar-se ao *lógos* e, por conseguinte, ao realizar ações perfeitas, guiadas pela natureza, a consequência será a obtenção da felicidade ou virtude.

Embora a intenção moral seja suficiente para caracterizar um homem como virtuoso, os estoicos compreendem que os seres humanos são dotados de imperfeições, o que faz com que aquela intenção não seja algo simples. Neste sentido, Gazolla (1999, p. 130) diz que a noção de virtude estoica faz-nos pensar na própria fragilidade humana, “porque a possibilidade de não se conformar à natureza e não ser virtuoso parece ser própria deste ser, o homem, que, tendo o *lógos* universal em si, é constantemente *álogos* diante da alteridade, constantemente infeliz.” Ou seja, o estoico que está predisposto à virtude não é, de fato, um estoico virtuoso. Apenas o estoico sábio é capaz de viver em conformidade plena com a natureza.

A noção de sábio ou homem virtuoso sugere outro aspecto da ideia de virtude enquanto finalidade, a saber, o fato de que a virtude é algo que apenas pode ser atingido por meio de um comportamento idealístico. E, por isso, o exercitar-se para ser virtuoso ou para viver em conformidade com a natureza (e, por conseguinte, obter a felicidade) passam a ser um ideal a ser perseguido constantemente.

⁵⁶ Diógenes Laércio *apud* Reale, 2006, p. 340: “A virtude é uma disposição para viver segundo a natureza; ela é desejável por si mesma...”

A virtude de Epicuro

Segundo Pierre Hadot (HADOT, 2004), no capítulo “O epicurismo”, Epicuro (342 a 271 a.C.) criou sua escola em Atenas, em 306, que permaneceu existindo até o século II d.C. Epicuro acreditava que alma humana precisa ser curada e, por isso, “pretende curar a doença da alma e ensinar o homem a viver o prazer” (HADOT, 2004, p. 171). Embora não haja qualquer relato que sustente isto diretamente, podemos dizer que a terapia consistia na aquisição da virtude, uma vez que esta noção é central do discurso e da prática desta escola filosófica. A virtude epicurista, assim como a estoica, seria equivalente à obtenção da felicidade, assim como o meio de atingi-la. A felicidade é compreendida pelos epicuristas como a *ataraxía*, que, no entanto, define-se pelo prazer. Assim, o modo de vida virtuoso é aquele que conduz o homem ao puro ou verdadeiro prazer. Segundo as palavras de Lucrécio, “a vida regrada segundo uma norma imanente ao ritmo vital próprio aparece como *virtude*” (LUCR., *DRN*, III, 1014-1022, in: SALEM, 1994, p. 102).

Este modo de vida é regulado pelo discurso filosófico, que é transmitido na forma de alguns *dogmas* fundamentais e que devem ser memorizados, com o intuito de, como diz Hadot (2004, p. 182), “impregnar a alma com a intuição fundamental” ou com o puro prazer. Desse modo, cabe aos discípulos de Epicuro, para obter a felicidade, reconhecerem qual seria o verdadeiro prazer e isto apenas seria possível por meio da filosofia, ou seja, através da razão. Em outras palavras, há uma única via que conduz ao verdadeiro prazer, que se dá por meio racionais, ou seja, através da especulação filosófica. A filosofia mostrará que o prazer do qual Epicuro fala não seria um prazer tipicamente físico, mas o “puro prazer de existir”. Os homens que ignoram o verdadeiro prazer são infelizes, porque, mesmo que o procurem, são incapazes de atingi-lo, uma vez que “não conseguem satisfazer-se com o que têm, ou procuram o que está fora de seu alcance, ou porque arruinam o prazer pensando o tempo inteiro que não de perdê-lo” (HADOT, 2004, p. 171). Os *dogmas* formam um “quádruplo remédio” que deve ser apreendido, a saber, o não temor aos deuses, não temor à morte, a compreensão de que o bem não é de fácil conquista e de que o mal não é fácil de suportar (*ibid.*, p. 182).

No entanto, como diz Hadot,

Para chegar à cura da alma e a uma vida de acordo com a escolha fundamental (pelo modo de vida epicurista), não basta ter tomado

conhecimento do discurso filosófico epicurista. É necessário exercitar-se continuamente. Antes de tudo, é necessário meditar, isto é, penetrar-se intimamente, tomar a consciência intensa dos dogmas fundamentais. (HADOT, 2004, 181)

A filosofia epicurista figura-se numa filosofia ética e “trata-se de pô-la (a filosofia) em prática, na medida em que a validade da doutrina será imediatamente verificada pela experiência da vida vivida...” (*Epístola a Meneceu*, 132, In: REALE, 2006, p. 150). Para chegar à experiência da intuição fundamental ou do prazer verdadeiro, é preciso distinguir os prazeres móveis, que são desnecessários, do prazer estável. O prazer estável corresponde ao estado de ausência de dor e de perturbação e os prazeres móveis são aqueles que trazem, junto com o movimento, a perturbação (REALE, 2006, p. 206).

Concluindo, o epicurista virtuoso é aquele que atinge o verdadeiro ou puro prazer, resultante da apreensão de regras e normas de raciocinar e de agir sugeridas pela escola. No entanto, assim como no estoicismo, na escola epicurista é nítida a ideia de um sábio ideal. Todo o discurso desta escola filosófica baseia-se numa figura humana absolutamente imperturbável, ou seja, a figura do sábio, que é o verdadeiro homem virtuoso. Tal ideal deve ser mirado como o objetivo a ser conquistado.

A moralidade instaurada nas escolas estoica e epicurista

A noção de virtude nas filosofias estica e epicurista, que são filosofias essencialmente éticas, tem papel fundamental, porquanto aparece como a noção que vincula o discurso filosófico à vida prática. Não discutiremos aqui se as ações dos sectários destas escolas, de fato, conciliam-se com seu discurso, muito embora, como veremos posteriormente, nos capítulos seguintes, Montaigne questione a possibilidade de assemelharmos-nos à figura ideal de homem virtuoso estoico e epicurista, em suas discussões sobre a virtude.

Tanto os estoicos quanto os epicuristas consideravam a ética a parte essencial da filosofia, cujo papel seria definir a felicidade e demonstrar os meios pelos quais seria possível obtê-la. Entendiam a ética não apenas como uma parte da filosofia, mas o fim único e principal de todas as outras partes (REALE, p. 328).

Como vimos, em ambas as escolas, a noção de virtude significa um modo de ser cujo exemplo consiste numa imagem ideal de sábio. Ao regular o raciocínio *ipsis litteris*

segundo as normas e regras de conduta ou *dogmas* estabelecidos por estas teorias, com a finalidade de atingir a felicidade ou a *ataraxía*, os seus sectários miram-se na figura de um modelo de homem virtuoso.

O que nos chama a atenção é o fato de que, no âmbito destas duas escolas, além de ser estipulada através de uma normatividade, a virtude confere ao comportamento dos sectários um caráter moral, uma vez que seu significado comporta conceitos morais, como por exemplo, o bem e o mal. Utilizamos o seguinte sentido de moralidade, a saber, ela é o próprio comportamento humano, avaliado como certo ou errado na medida em corresponde ou não com a moral, que seria “um conjunto de normas, aceita livre e conscientemente, que regulam o comportamento individual e social dos homens” (1970, p. 12). A valoração de certo e errado delimita o modo de pensar e o comportamento dos indivíduos, que não precisariam ser, necessariamente, interpretados pelas noções de bem e mal.

Porém, a ética estoica e epicurista instauram determinada valoração de certo e errado segundo a correspondência com suas próprias noções de bem e mal. Na escola estoica, a normatividade consiste na ideia de uma moralidade que aparece claramente na figura do homem virtuoso – isso porque a intenção moral voltada para o bem confere ao comportamento do estoico a noção de certo, i.e., aquele que age com boa intenção moral, visando sempre este bem, age corretamente. Já no epicurismo a moralidade figura-se pela noção de virtude ou de puro prazer e o meio que é preciso percorrer para atingi-la seria o caminho correto, de um modo tal que à noção de puro prazer vincula-se o bem, enquanto a de perturbação vincula-se o mal. Em suma, o estoicismo e o epicurismo não apenas são modos de vida, mas doutrinas que, além de serem filosofias morais normativas, têm o intuito de regular moralmente, por meio de uma moralidade instituída pelas noções de bem e mal, o comportamento dos homens.

Estas escolas, como vimos, classificam-se na definição de *haiseris* mencionada por Sexto Empírico, ou melhor, o sentido de escola relativo às escolas que ele chama de dogmáticas, que seria *hairesis* como “uma inclinação para seguir muitos *dogmas* que se seguem uns aos outros, partindo das coisas aparentes, considerando *dogma* como o assentimento a qualquer coisa obscura [...]” (HP I, 16)

No ceticismo, contudo, não encontramos uma definição de virtude e Sexto atribui a esta filosofia outro sentido de *haiseris*. A ideia de adesão aos costumes, por exemplo, sugere-nos indícios de que haja um comportamento moral do cético, porém, sem normatividade.